

Title	南朝前半期における教相判釈の成立について(Dissertation_全文)
Author(s)	荒牧, 典俊
Citation	Kyoto University (京都大学)
Issue Date	1984-03-23
URL	http://dx.doi.org/10.14989/doctor.r5200
Right	
Type	Thesis or Dissertation
Textversion	author

一九八二年三月
中國中世の宗教と文化
抜刷

南朝前半期における教相判釋の成立について

荒
牧
典
俊

南朝前半期における教相判釋の成立について

荒 牧 典 俊

序

- 一 東晉前半期における老莊的佛教思想——支遁『釋迦文佛像讚序』——
 - 二 東晉末期における慧遠の思想——『沙門不敬王者論』と『大乘大義章』——
 - 三 晉宋の間における教相判釋の基礎づけ——僧叡『喻疑』——
 - 四 劉宋期における教相判釋の成立——謝靈運『辨宗論』と劉虬『無量義經序』——
- 附論 襄陽時代の道安教團における講經會の成立について

さきに提言した假説⁽¹⁾にもとづいて、南朝前半期佛教思想史の基幹のプロセスを論じてみようと思う。

さてさきの假説によって南朝前半期の思想史的課題を説明してみれば、次の如くである。ともあれ漢帝國は、漢皇帝の執り行う陰陽五行乃至讖緯說的祭祀に由來するカリスマ的權威に統合された基本的に儒家的な郡縣郷亭里共同體であつたであろう。さればこそ兩漢思想史の中心テーマも、いかにして陰陽五行乃至讖緯哲學によって儒家的な禮敎文化を根據づけるかにあつたのだ。しかるに漢末以來、宦官による皇帝權の腐敗とともにカリスマ的權威はまったく失墜し、郷曲に跋扈する豪族共同體がそれぞれに自立し、「濁」あるいは「清」に連帶して抗争する。最末期、黃天の統一を希求する民衆の宗教叛亂も、けっきょくそれらを鎮壓する豪族共同體の武力對立を助長したにとどまる。かくして魏晉南北朝史は、皇帝權がいまや絶對のカリスマ的權威でなく

なった後に各個に塙壘を築いて武装した諸豪族共同體の間に統合をもたらすべきあらたな統合原理の摸索であつたと考えられる。皇帝權は、一方においてかれらの間に分散した武力を集中して支配權力として諸豪族共同體を支配しなくてはならぬ。おそらくこの時期における皇帝政治とくに兵制や田制の展開を、かかる方向にあるものとして解釋することができ。しかし他方において皇帝權は、もはや唯一絶對のカリスマ的すなわち文化的權威ではなくなつて、貴族なども、文化的權威を分有している。かれらは、かかる文化的權威としてこそそれぞれの地方共同體の中心である。しかるときにかれらひとりひとりを中心とする諸共同體は、どのように文化的に相互に統合されねばならぬか。かつてのように皇帝ひとりを中心とする祭政に參與することによつてではなく、かえつてそのような政治の「方」の外に出て、かれら自身の實存に歸ることによつて、諸共同體を統合すべき根源の共同體の眞理が體得されねばならぬ。すなわちすでに世俗化した政治の「濁」に絶望して純粹なる内面の「清」に歸るところにこそ諸共同體の儒家的倫理を根據づけるべき根源の共同體の眞理——「天」「道」などとよばれる——が體得されねばならぬ。ここにおいてそれまでの皇帝ひとりを中心とする文化とは本質的に異つた皇帝のみならず貴族などをも中心とする、したがつてひとりひとりの人間を中心とするあらたなる文化が展開する。

しからば魏晉南北朝思想史は、どのように展開するか。かつて論じたように魏晉思想史は、二つの課題をもつていたといつてよい。(i) いまもし魏晉皇帝がいかにしても中國文化創造の唯一の中心であり得ないとすれば、ともかく中國文化の「原型」となる「聖人」は、必ずしも皇帝でないこととなるであろうが、どのようなものであるか。そもそも聖人とは何か。——魏晉貴族たちは、易・論語・老子・莊子などに學ぶことによつて、この問いに答えようとする。(ii) いまや皇帝政治は混濁していつ吉が凶になるやもわからぬし禍福もまことにはかない。そのような「方」の外にあって心の誠なるをあかして神々のもとに遊び神仙にもなりたい。いかにして神仙になるか。——かれらは、楚辭の遊びにまねび神仙術を實踐し藝術に身をゆだねる。が西晉の統一もつかの間、惠帝の蒙蔽と楊后・何后の横暴に、ふたたび豪族共同體間の武力抗争が激化して、八王の亂をへて永嘉の亂によつて中原は傾覆する。かつての墳墓の地には五胡十六國の武力政權が興亡し、晉室も貴族たちも、多くは渡河し流寓して、かろ

うじて文化的權威を繼承する。ここに至れば、いよいよ徹底してあらたなる文化原理を摸索せざるを得ぬ。ここにおいて西晉最末期から東晉にかけての貴族たちは、いかにして聖人になるかを問いはじめ⁽³⁾る。古來の中國文化の傳統においては聖人とは即ち古聖王であったのであるが、かれら貴族たちは自ら皇帝でないにもかかわらず、ひとりひとりの人間として聖人になり得るか、いかにしてか、を問いはじめるのである。かれら貴族たちは、はじめとくに『莊子』の「萬物齊同」と「逍遙遊」によってこの問いに答えていくが、やがてかねてより吳において中國化しつつあった佛教を受容することによってこそ答えていく。そこにはまさしく皇太子位をうち捨てて出家し、きびしい修行實踐によって大悟する聖人の教えが説かれていたからである。

いま本稿においていささか論じたいことは、西晉最末期以來東晉を経て宋齊の間に至るまでに、貴族文化のいわば焦點となつたひとびとが、このいかにして聖人になるかという問いにどのように答えていくかということとそのような諸思索がいわゆる教相判釋を成立させるであろうこととである。最初に第一節では、西晉末八王の亂から永嘉の亂にかけての頃に政治の中樞にあった東海王越のサロンにおいて『莊子』的「逍遙遊」の實踐が即ち「般若波羅蜜」行であることが思惟されはじめたらしい點を推察し、それが東晉前半期佛教思想へと展開していくことを論ずる。東晉中期に政權を擔當した何充・謝安・會稽王昱などを指導した支遁の思想において「逍遙遊」が即ち「般若波羅蜜」であることを確認し、かれの『釋迦文佛像讚序』なる一文にそれがどのような修行實踐によって體得されるかを徴する。そこには、たしかに釋迦佛の佛傳にしたがって「安般守意」を修行實踐し、易・老子・莊子などの聖人をも超える聖人になることが思惟されている——そして支遁自身もかかる「安般守意」をこそ修行實踐していた——が、しかしいまだ釋迦佛が泥洹の後にも末世の人間にはたきかけるのはいかにしてか、また末世の人間が修行して聖人になり得るのはいかにしてか、ということの哲學的根據が解明されるには至っていない。つぎに第二節では、東晉末期に廬山にあって嚴格な僧俗修行集團を主宰していた慧遠晩年の二論著『沙門不敬王者論』と『大乘大義章』が同一の思想構造をもつことを論ずる。いうまでもなく前者は僧主桓玄の『道人應敬王』論に抗した論であり、中國思想の諸概念によって論ぜられている。後者は慧遠の切實きわまりない疑問に鳩摩羅什が根本解決を與えた往復書簡であり、佛教教理上の概念によって問答さ

れている。しかしそれら兩者において主張され問答されているのは、この時代の中國思想史に課せられた根本問題「聖人はいかにしてわれわれ人間にはたきかけるか」「われわれ人間はいかにして聖人になるか」であって、それらに對して鳩摩羅什によつて「聖人は甚深法性によつて衆生に說法し」「衆生は甚深法性をさとして聖人になる」という根本解決が與えられたのである。つづいて第三節では、晉宋交代期にまさしくこの廬山教團を介して、長安よりの羅什佛教と法顯傳來の新佛教が會連したことを述べ、前者を代表する僧叡が羅什譯『法華經』も法顯等新譯『泥洹經』もともに佛說であることを辯じた名論『喩疑』⁽⁵⁾をとり上げる。この論文こそ、さきの第一の問に對して釋迦佛が『阿含』・『般若』などの諸經を說法してから、いよいよ入滅するに際し『法華』と『泥洹』を說法したことを宣言して教相判釋を基礎づけたものであり、そして第二の問に對して羅什のいう「甚深法性」が即ち『泥洹經』の「衆生悉有」の「佛性」であることを承認していかなる衆生も佛という聖人になり得ることを決定したものである。最後に第四節では、つぎの二點を補説する。第一、この時代の中國思想史の根本問題がかかる新來の佛教思想によつて解決されたのを承けて、竺道生などがそれをさらに中國化して中國佛教思想を發展させ、その新佛教思想に根據づけられて新しい個々の人間を中心とする中國文化が勃興するであろうが、そのおそらく創始者ともいうべき謝靈運について、かれの山水詩の文學がかれの『辨宗論』にみられる佛教思想に根據づけられていることを論ずる。第二には、宋齊禪讓の後に貴族文化の中心人物として登場してきた竟陵王子良があらたに佛教活動を興隆しようとしたとき、再々にわたって「釋理に精しい」人物として招請したが果さなかった劉虬の『無量義經序』に言及しておく。そこにおいて、上述『喩疑』以後發達してきた教相判釋及びいかなる人間も聖人になり得ることを根據づけた頓悟説が、一つの結論に到達している。かかるかれの教相判釋と頓悟説こそが、直ちに北魏洛陽佛教へと輸入され北齊佛教を経て隋唐佛教の教相判釋へと發達していくのである。以下の本論において、これらの諸點を論述して、もつて南朝前半期に隋唐佛教の淵源の一を探るための一試論としたい。⁽⁶⁾

なお附論には、漢末以來學者・文人たちの思想表現の場であつた易・論語・老・莊などの古典講義及び清談問答の禮儀が、佛教齋會の儀式における經典「轉讀」と融合していつて、おそらく襄陽時代の釋道安教團において佛教の講經會の儀式が完成し、

それが以後の佛教活動の中心になっていくであろうことを附説する。かくして成立してきた講經會第一日目の「開題」もしくは「序題」の主要テーマとしてこそ、教相判釋は發達していくのである。

注

(1) 拙稿「魏晉思想と初期中國佛教思想——序——」(『東方學報 京都』第四十七冊、昭和四十九年、以下舊稿と略稱する)参照。舊稿は、故吉川幸次郎先生に好意ある encouragements をいただいた外には中國學の專家たちに手厳しく批判もしくは無視されたものであつて、當然改稿した上で参照を求むべきであるが、いまの論者にそれだけの餘裕のないことを了解いただきたい。(わたくしとしては、いまでもそこに論じようとした普遍史論にもとづく中國社會・思想史論が根本的に誤まっていたとは信じていない)。ここでは唯本稿が、舊稿に述べようとしたような歴史理論にもとづいて構想されたものであり、それを南朝前半期に佛教が受容されたという歴史事實に實證しようとするものであることを注記しておきたい。あるいはむしろ反對に、まさしくこの佛教受容という歴史事實を説明し得る歴史理論を模索していったところ舊稿のような理論にならざるを得なかったのであり、この稿に述べる歴史事實を延長しければ舊稿の如き中國社會・思想史論が得られるであろうというべきかも知れぬ。

(2) 舊稿にも注記したように、わたくしは「豪族共同体」乃至はそもそも「共同体」という概念を、川勝義雄・谷川道雄兩氏が提唱される「中世的共同体」論に負っている。しかし兩氏がたとえば「六朝貴族は……道德的共同体の主宰者である」(谷川道雄『中國中世社會と共同体』一〇三頁)とか「……國家社會の全體が儒教的な共同体原理に貫通される」

南朝前半期における教相判釋の成立について

(川勝義雄『中國の歴史』——魏晉南北朝——)八〇頁)とかといわれるとき、そこには從來までのようないわずに社會的な共同体論ではなくして文化的な共同体論ともいうべきものが提出されている。すなわちとくに中國の場合についていえば、共同体を共同体たらしめているのは儒教道德であり、儒教道德のあるところに共同体がある、さらに一般化していえば共同体を共同体たらしめているものは文化であり文化のあるところに共同体があるというような共同体の本質規定が含意されている。わたくしは、從來までの共同体論においては歴史社會的な現象形態についてのみ共同体が論ぜられていて、共同体を共同体たらしめている文化の構造もしくは人間存在の構造が見失われていたと思う。そこでもし、このような共同体と文化との本質的な同一性というテーゼにもとづいて中國の共同体論を構想するとすると、それは中國文化の本質構造をも、古代から中世をへて近世へという中國文化の史的展開をも説明し得るものでなくてはならぬ。舊稿は、かかる方向へと兩氏の「中世的共同体」論を擴張し論理的にも徹底させようとしたものであった。したがってここに「豪族共同体」とか「共同體的眞理」などというとき、當然義義の歴史社會な共同体をもふくむが、より廣い意味で文化を共有している人々の間には共同体がある、單に前近代社會においてのみ共同体があったのではなく、近・現代社會においても文化があるといえるかぎり、そこに近・現代的な本質構造をもった共同体がある、といえるような廣義の共

同體を意味していることを了解いただきたい。

- (3) 周知のように漢代までの古典儒學において聖人とは「作者の聖」であつて「文明と制度とを作り與えた聖天子」であり、宋代以後の新儒學において「聖人學んで至るべし」ということが「根本的モチーフ」になつたというのが定論である。(島田虔次『朱子學と陽明學』三三頁以下など参照)。それに對しわたくしは舊稿につづいて本稿において、魏晉思想こそが聖天子ならざる個々の人間が「いかにして聖人になるか」を問いはじめたのであり、佛教思想を受容することによって「聖人になり得る」ことを答えていったことを論證しようとしている。もとより中世思想において方外の出家者が修行することによって「聖人になる」ということと近世思想において士大夫が方内においてこそ「聖人學んで至るべし」ということは、同じでない。しかし中世思想史がかく問いかく答えていったことを明らかにし、それがどのようにに宋學へと展開していかを明らかにしてこそ、古代思想から中世思想をへて近世思想へという思想史の大綱を見通し得るであらう。

- (4) いうまでもなく『莊子』の「萬物齊同」とは、「形だけで相對^{さうたい}べなるば、太山は秋のけだものけだものの毫ちひよりも大きい。しかしそれぞれのものが、それぞれの性分に據^もつており、それぞれのものがそれぞれの究極のありかたに宜^{かな}つているところからすれば、形が大きいといっても餘分のものがあるわけでもなく、形が小さいといつても不足しているわけでもない」(郭象『齊物論篇注』、かく「あるいは小さく、あるいは大きく殊^{こと}なるにもかかわらず、自得の場に放たるれば、それぞれの物は、その性のままに任し、それぞれその分にびつたり當っている。(かように)逍遙することは一である」(『逍遙遊篇注』)ということであるが、西晉末以

後の歴史情況の中では何よりも「帝堯と許由との地^{くわい}は異なるといえども、逍遙するところにおいては、それらは一である」(同上)ということであった。そのような莊子哲學にもとづいてこそ、西晉末以後の貴族たちは「逍遙遊」を實踐しようとし、つづいて佛教的な「般若波羅蜜行」を修行實踐しようとするようになるのである。老莊の「無」を介して佛教の「空」を受容していったことは確かにそうであるが、その根本においてかれら貴族たちの新しい修行實踐、そしてそれをなそうとする新しい人間類型が展開しつつあることを看過してはならないと思う。

- (5) 當初のプランでは、この節において竺道生の「頓悟成佛」説を論ずるつもりで準備をはじめていたのであるが、それよりも僧叡の『喻疑』の方が思想史展開のなめになつていて重要であることに氣づくようになったのは、大谷大學の古田和弘氏との會話においてであつた。而來あたらしい研究成果を得るごとに、中國佛教教理史を專攻される古田氏に批判を仰ぎ教えを乞いながら本稿の仕事すすめてきた。もとより少くないであらう過誤・獨斷はわたくし自身のものであるが、ここに日頃の學恩に謝意を表明させていただくとともに、氏自身の「喻疑」論が公表されるに先立つて本稿を發表する非禮をお許しいただきたいと思う。

- (6) 後にも述べるように、陳寅恪氏の名著『隋唐制度淵源略論稿』一九四六年における「隋唐之制度雖極廣博紛復、然究析其因素、不出三源、一曰(北)魏、(北)齊、二曰梁、陳、三曰(西)魏、周、所謂(北)魏、(北)齊之源者、凡江左承襲漢、魏、西晉之禮樂政刑典章文物、自東晉至南齊其間所發展變遷、而爲北魏孝文帝及其子孫摹仿採用、傳至北齊成一大結集者是也。……此(北)魏、(北)齊之源其中亦有河西之一支派……」との指摘は、陳寅恪氏自身はここにおいて佛教に言及されること

はないが、しかし佛教思想史を構想する者にとってもきわめて重要な示唆を與えるものである。かく考へてはじめて隋唐佛教思想の淵源を解明することができるであらう。本稿は、その指摘を佛教思想史において實證するべく、まずは南朝前半期佛教思想史そのものの研究を志したもの

である。因みに陳寅恪氏の魏晉思想・南北朝佛教思想に關するいくつかの小論文も、一々肯綮に中る重要なものばかりである。吾國の佛教學者の間には必ずしも廣く知られているようではないので敢えて附言しておく。

一 東晉前半期における老莊的佛教思想——支遁『釋迦文佛像讚序』——

秦漢の古代的社會體制はすでに崩壞して隋唐の中世的社會體制への根本的變動がはじまっていた魏晉社會構造の史的展開を論じて、陳寅恪氏のつぎの言葉ほど精確なものを、わたくしは知らない。⁽¹⁾

東漢中晩之世、其統治階級可分爲兩類人群、一爲內廷之閹宦、一爲外廷之士大夫。閹宦之出身大抵爲非儒家之寒族、所謂「乞匄攜養」之類、……。主要之士大夫其出身則大抵爲地方豪族、或間以小族、然絕大多數則爲儒家之信徒也。職是之故、其爲學也、則從師受經、或游學京師、受業於太學之博士。其爲人也、則以孝友禮法見稱於宗族鄉里、然後州郡牧守京師公卿加以徵辟、終致通顯。……

然則當東漢之季、其士大夫宗經義、而閹宦則尙文辭。士大夫貴仁孝、而閹宦則重智術。蓋淵源已異、其衍變所致、自不大同也。

魏爲東漢內廷閹宦階級之代表、晉則外廷士大夫階級之代表、故魏晉之興亡遞嬗乃東漢晚年兩統治階級之競爭勝敗問題……。漢皇帝權の墮落——世俗化——に寄生して成長しそのことによってさらに皇帝權を墮落させていった「獨流」の宦官勢力に淵源するのが曹魏王朝だという。それは、かの「黨錮之禁」の桓靈の頃に曹騰・曹嵩とつづいた大宦官の家系を曹操が承けているというだけのことでは、けっしてなく、古代皇帝權を墮落させた勢力に由來する曹魏皇帝權が、本質的により世俗化した皇帝權だということをも意味する。かれ曹操が「衆有五千」を以て陳留に起兵し黃巾・董卓などの叛亂軍をはじめ徐・袁・豫州などの大

小豪族軍をつぎつぎに打破してついに河北の豪族勢力を代表する袁紹を官渡の戦に敗走させ曹氏政權を確立したところで、これより皇帝たるものかれの如く「智術」によって武力を掌握し法術によって權力政治をしくべき時代へと推移しつつあったといつてよい。はたして曹操の魏國以來の政治方針によって文帝丕から明帝叡へと建設されていった曹魏國家體制は、皇帝權に直屬する經濟力軍事力を強化する——すなわち「富國彊兵」する——べく「屯田制」「士家制」を施行するとともに、それを背景に皇帝中心の中央集權的官僚組織を設定し「信賞必罰」「唯才是舉」の法家政治を強行しようとする。しかしかく皇帝の軍事力と政治權力を強固にしようとするればするほど、それぞれの地方に塙壁を築いて自立する諸豪族のいよいよ自衛力を増強しいよいよ自給自足經濟を擴大しようとの趨勢に矛盾し對立する。すでに明帝の末期には、これまでの集權政治は行きづまり破綻していた如くであり、つづいて齊王芳を「顧命輔佐」する曹爽と何晏等の「無爲之治」とは、かかる法家政治の矛盾を放置し默認する自己欺瞞にすぎぬ。⁽²⁾

注

(1) 陳寅恪「書世說新語文學類鍾會撰四本論始畢條後」(『陳寅恪先生論文集』九思叢書⑥一九七七年、一二九頁以下) 参照。

(2) 以下、本稿において魏晉南北朝の政治史及び社會經濟史などに言及する場合、司馬光『資治通鑑』の關連箇所、歷代正史の中でもとくに關係する紀傳の他、岡崎文夫『魏晉南北朝通史』弘文堂一九三二年、宮崎市定『大唐帝國』世界の歴史7河出書房一九六八年、岩波講座『世界歴史』古代5一九七〇年、川勝義雄『中國の歴史3魏晉南北朝』講談社一九七四年、谷川道雄『中國の歴史2世界帝國の形成』講談社現代新書一九七七年などや呂思勉『兩晉南北朝史』上下一九四八年、何茲全『魏晉南北朝史略』一九五八年(これはきわめてすぐれた略説、本稿は魏晉南北朝史理解の多くをこの書に負っている)、勞幹『魏晉南北朝史』一九七一年

などに、魏晉南北朝史の基本的史實の理解を負うが、一々注記することを省略する。唯とくに参照した研究書・論文のみを注記することとする(但し本稿が政治史及び社會經濟史的な諸事象に言及するのは、あくまでもそれらが思想史の展開にかかわると考えられる範圍内に限ってである故、それらの領域の専門的な問題點には一切立入らないし、また文獻の参照も網羅的でないことを了解いただきたい)。

曹魏朝の田制兵制について參見したのは、唐長孺「晉書趙至傳中所見の曹魏士家制度」「西晉田制試釋」(何れも『魏晉南北朝史論叢』一九五五年所收)、濱口重國「後漢末・曹操時代に於ける兵民の分離について」(『秦漢隋唐史の研究』上一九六六年所收)など。曹魏政治の思想的背景については、陳寅恪、前掲論文、唐長孺「魏晉才性論的政治意義」「魏

それに對し司馬氏の晉朝は、多くは地方豪族出身の儒家的「士大夫階級之代表」だという。齊王芳を輔佐した曹爽が政治を「專擅」しているあいだ、同じく顧命の臣であった司馬懿は病氣を装って「政事」に關與せず、ひそかに曹爽を誅する謀略をめぐらす。正始九年(二四九年)正月、一瞬にして司馬懿等によるクーデターが成功すると、かれらは、曹爽を瞞して中央の軍權を掌握し、曹爽をはじめ昨日まで曹爽政權に參與していた中心人物を徹底的に「三族」にわたるまで「夷」ぼす。嘉平三年(二五一年)に司馬懿卒した後も子の司馬師・昭兄弟よく力を合せて、司馬氏に抵抗して舉兵した親魏派諸地方軍を制壓し、司馬氏への忠誠を拒否しつづける貴族文人たちを謀殺していく⁽¹⁾。さらに外に向つては蜀を伐ち、司馬昭の子炎が禪讓によつて即位してからは、吳をも併合して、ここに晉王朝が確立される。しかしいうまでもなく司馬氏によるかかる強引な王朝篡奪を可能にしたのは、曹爽一味が「同日に斬戮された」とき「安」んじたところの「百姓」——すなわち地方豪族及びかれら出身の士大夫——の存在に他ならぬ⁽²⁾。晉朝を成立させたのは、曹氏專政の中央集權に反抗していた地方豪族及びかれら出身の士大夫であるといわねばならぬ。

いったい司馬氏の晉朝の政治は「寛政」といわれ儒家的といわれるも、とくに明確な政治原理にもとづくわけではない。唯々前朝魏の中央集權政治の破綻に乗じて、それに逆行していく反動であるにすぎぬ。武帝炎は、「平吳」の後「千伐おさめるべき」ときがくると、中央權力の軍事・經濟的基礎をなしていた「屯田制」などの田制兵制を廢止してしまい、いわゆる「戸調式」にみられる「占田・課田」制などを布く⁽³⁾。これが、各地方の「大族名家」による「兼併・侵占」の方便、また「親族を蔭し」「人を蔭して衣食客及び佃客となす」口實にこそなれ、かれらの大土地所有を制限するものでなかったことは、しばしば指摘される⁽⁴⁾。さらにかく貪欲に經濟力を充實させつつあったかれら諸「豪強・軍閥」が異民族をもふくめた流民を「招募」あるいは「強迫」し、自らの「部曲・田客」として私的な自衛力もしくは軍事力を養成しつつあったことも、よく知られている⁽⁵⁾。いまこうして諸

豪族勢力が自立し對立する傾向を助長しておいて、武帝は、京師洛陽の中央軍を削減し各王國の常備軍最高五千だけを残して、州郡の軍備を廢止してしまったという。それでは、曹魏の未熟であつたにしても中央集權的統合にむけての努力を中絶して各地方豪族に本來内在していた分裂傾向に阿諛追從したのみである。あるいはむしろ司馬氏の晉朝の出現ということ自體が、古代漢帝國の崩壞以後つづいてきた分裂過程の一段階であると思われるべきかも知れぬ。武帝が實權を握っている間はともかく、亡くなる前後より外戚楊氏の干渉がはじまり、「蒙蔽」の惠帝即位して賈后が「六宮に虐を肆にし」、ついに趙王倫と孫秀による天師道教妄信の神がかり政治を招き、⁽⁶⁾「骨肉相殘する」八王の亂がはじまる——というようなことは、かねてよりの古代社會解體運動を急速にすることにはなつたであらうが、しかしその解體運動の原動力は八王をつぎつぎに推戴して角逐し合つた貴族豪族勢力の分裂傾向にあるというべきではないか。八王の亂が異民族の勞働力と武力を借りて争われたことによって異民族の武力的優位を自覺させ永嘉の亂を誘發し五胡十六國の大混亂に陸沈する——というようなことも、晉室にたまたま輻輳した惡條件（惠帝の暗愚、王室の「骨肉相殘」する權力確執など）によるというよりは、根本的にはかれら貴族豪族勢力の分立自立傾向の必然的に行きつく極限であり、そこから異民族の武力支配という新秩序原理がはたらきはじめるというべきではないか。

注

- (1) この間の事情は、陳寅恪、前掲論文、侯外廬等『中國思想通史』第三卷「魏晉之際曹氏與司馬氏之激烈政爭」條（一二九頁以下）などに詳しい。
- て」『アジア史研究』第二一九五七年所收）、堀敏一『均田制の研究』一九七五年第二章などを參看して、わたくしとしての一應の理解を得てゐるにすぎない。

- (2) この指摘、何茲全、前掲書二八頁による。
- (4) たとえば唐長孺「西晉田制試釋」、『論叢』所收、四四頁以下など參照。

- (3) いうまでもなく「戸調式」の本文の解釋をめぐり、「屯田制」の廢止と「占田・課田制」施行との關係などをめぐって、史家に多くの議論がある。本稿としては、唐長孺「西晉田制試釋」、『論叢』所收、同「西晉戸調式的意義」、『論叢』續篇所收）、宮崎市定「晉武帝の戸調式に就
- (5) たとえば唐長孺「晉代北境各族變亂の性質及五胡政權在中國の統治」、『論叢』所收、一三二頁など參照。

- (6) 陳寅恪「天師道與濱海地域之關係」による。

さてかように古代皇帝の絶對的カリスマが喪失されゆくとともに、それだけ皇帝權のもとに經濟力・軍事力を集中して世俗化した官僚組織によって支配せざるを得なくなる。他方で貴族豪族勢力も各自に文化的カリスマを分有するようになり、經濟的軍事的にもいよいよ分立し自立しようと努力しはじめる。かくして皇帝カリスマのもとなる古代社會が解體しあらたに皇帝と貴族などにカリスマが分有される中世社會が成立しはじめるとすれば、古代皇帝を中心とした文化や思想も、いよいよ皇帝一人のもとより離脱してきて、貴族豪族ひとりひとりをも、さらには人間ひとりひとりをも中心とする文化や思想へと展開してゆくであろう。わたくしは舊稿において、魏文帝から明帝にかけての國家體制の建設に關與した劉邵の『人物志』、齊王芳の治下「正始之風」を何晏とともに代表する王弼の『老子注』『周易略例』など、西晉前期張華と並んで忠臣を稱された裴頠の『崇有論』、西晉末の戰亂の時期に東海王越のもとにあった郭象の『莊子注』の思想を論じて、つぎのような二點を述べた。(i) もはや古代皇帝のような絶對カリスマがあり得なくなっているのである限り、魏帝のように權力集中して法家的支配を強行しようとしても、あるいは晉帝のように復古反動的に貴族豪族各個の儒家的共同體を自由放任したりしても、かれら魏晉皇帝はいかにしても中國文化創造の唯一絶對の根源ではあり得ぬ。そこでかかる魏晉皇帝に臣從する思想家たちは、臣下として行爲するときには、「名教」すなわち法家・儒家的社會體制に従う、少くともそれを默認し放置するが、しかし他方ではあらためて中國文化創造の根源たる「聖人とは何か」を問い、聖人とは「道の體得者」であると答えて、いわば道家的に中國文化を傳承し創造せざるを得ぬ。たとえば王弼によれば、聖人とは「寂然至無」にして「天下至變」であり、郭象によれば、聖人とは「逍遙遊放」し「萬物齊同」を體しているとされる。かように本來の皇帝的聖人が哲學的に「寂然至無」とか「逍遙遊」とかと思惟されるところから、帝堯も逸民許由も「地は異るといへども、逍遙するところにおいては一である」(郭象『莊子逍遙遊篇注』)という「萬物齊同」の主體的自覺がきざしてくる。秋毫と太山も、蟪蛄と大椿も、それらが「自然」であり「性」のままに足り「自得」するところにおいて「齊同」であるように、皇帝ならずとも貴族なども、「自足」し「自得」しかく「逍遙遊」することによって同じく聖人たり得るであろう。(ii) かくして西晉末以後、貴族たちは、いかにして「逍遙遊」するか、いかにして聖人になるかを問いつつ、あら

たなる中國文化を創造しようと摸索しはじめる。

ところで(ii) 魏晉貴族豪族たちの人間存在とは、その表層において「名教」すなわち法家・儒家的社會秩序に従って行爲し、その深層において道家的な「無爲自然」の「道」を體得しようとしているとでもいえる。そこから魏晉思想史の根本問題が歸結する。すなわち「名教」と「自然」、「儒」(徳)と「道」との異同を論ずる「儒道」論もしくは「道德」論である(また「才」と「性」の異同離合を論ずる「才性」論も同じ問題を論ずる⁽²⁾)。その儒道論もしくは道德論は、阮瞻のいわゆる「將無同」というところに歸結し、そこからさらに樂廣のいわゆる「名教中自有樂地」とか郭象の「夫聖人雖在廟堂之上、然其心无異於山林之中」(『莊子逍遙遊篇注』)といった「名教」の内に自由に遊ぶところへと轉ずる。しかしやもすると「名教」を放棄し「名教」の外に「無爲自然」を求め「逍遙遊」しようとすることもまた、王衍など元康の放達派にみられる如く當然の勢であった。まして八王の亂から永嘉の亂にかけて「中原傾覆」したとなると「名教」などどこにもない。貴族たちは、ひたすら方外に「逍遙遊」しようとする。とくにかれらの中のあるひとびとは、すでに嵇康に先驅的に見られたように、方外に遊ぶのみならず、神仙の道を實踐し琴の音楽をかなでて聖人になろうとす⁽³⁾。わたくしは、ここにおいていかにして「逍遙遊」を實踐するか、「いかにして聖人になるか」を實踐上の問題として問いはじめたひとびとこそが、出家して修行實踐して佛になるという佛教を受容していくのだと考える。以下舊稿につづいてこの稿において、かれら貴族たちがどのように佛教を受容するかを論じてみようと思う。

注

(1) 舊稿補論一ノ二参照。

(2) 湯用彤「讀人物志」(『魏晉思想的發展』(何れも『魏晉文學論稿』一九五七年所收) など、侯外廬等『中國思想通史』第三卷、第六章第一節

「儒道四本論與儒道綜合派」など参照。

(3) 舊稿補論二ノ三参照。舊稿でも嵇康の思想のもつかかる革新性を充分

に述べることができなかったが、嵇康こそ、次に論ずるような初期中國佛教思想にもっとも近づいた中國思想家であったということができであらう。

さていま西晉最末期の思想的展開を詳論する暇をもたぬが、どうしても一つのことを述べておかねばならぬ。それは、こうである。はじめ賈後の奸計に乗せられて汝南王亮と楚王瑋がつぎつぎに殺された後、賈后を殺した趙王倫の神がかり政治がはじまり、倫を成都王穎、河間王顥とともに討つて輔政の任にあたつた齊王冏もやがて「酒色に沈湎」するに墮し、顥の檄を受けて冏を討つた長沙王乂の「奉國」も「功一簣を虧」いて最後に東海王越に謀殺されることとなり、越は顥・穎と争つて、かれらを誅し、同時に恵帝が毒殺されるとともに懷帝を立て、翌春改元して「永嘉」とする（西紀三〇七年）^①——というように八王の亂の末期に政權を牛耳つた東海王越のもとには、「諸名士が盡く辟せられた」という。王衍を中心とする放達派の面々庾敳、阮瞻、胡母輔之、郭象等々。さらに王導、謝鯤、庾亮など、東晉貴族の鼻祖となる人物が徴せられたことも注目に値する。^②かれらのサロンにおいて、かれら自身の存在を肯定する思想とて、莊子の「逍遙遊」と「萬物齊同」をおいて他になかったことは、容易に理解されるであらう。かれらには「逍遙遊」を實踐し「萬物齊同」を體得しようとせずにはおれぬものがあつたにちがいない。わたくしは、かれらこそ、西晉の統一を機に吳地よりもたらされていたであらう佛教思想——吳において中國化しはじめた佛教思想——を受容して、「逍遙遊」を佛教化しはじめたと考えたい。さらにいえば、かれらのサロンこそ、中國佛教思想史の原點とでもいえるのではないか。そのことを明證する史料は乏しいが、いくつかの傍證がそのことを推察させる。二三を擧げてみよう。第一は『高僧傳』卷四支孝龍傳である。徐州「淮陽人」で「常に小品（即ち道行般若經）を披味して、心要と爲していた」という。その「小品」理解がどのようなものであつたか、知る由もないが、「支」姓からするとあるいは吳の支謙などの流れを承けるかも知れぬ。かれは「陳留阮瞻、潁川庾敳と知音の交を結び」、世人は「八達^③」と呼んでいたという。その頃ある人が嘲笑して「大晉が龍興して天下は家である。にもかかわらず沙門はどうして髮膚を全くして袈裟を去り、胡服を釋^④いで綾羅を被^⑤ないのか」といったのに答えていう。「一を抱いて逍遙し、唯寂にして誠を致^⑥める。髮を剪つて容を毀ち、服を改めて形を變ず。彼は我の辱と謂うも、我は彼の榮を棄つ。故に貴たるに無心にしていよいよ貴く、足りるに無心にしていよいよ足る」。いつどこという具體的情況はわからないのであるが、西晉最末期貴族サロンの中心人物であつた庾敳、阮瞻と「知音の交」を結んだ「八達」に、

「一を抱いて逍遙し唯寂にして誠を致める」ことを實踐するべく出家して佛道修行する者があったのである。おそらく逍遙遊を實踐することが即ち「小品般若」を求道することであった。しかしこれだけでは、そもそもどのように「小品般若」を求道したのか明らかでない——この頃までのインド佛教において（ということは龍樹佛教傳來以前である故龍樹以前に）どのように「般若」が實踐されたのかも、よくはわからない。したがってかれの前後における中國佛教者の修行から推定するより他なからう。

そこで第二、われわれは、東海王越が病死した後、王衍・庾數など多數の貴族が石勒軍に虐殺されて中原陥没した三十一一年の翌年に常山扶柳に生れて河北の地域で修學し、石虎治下の鄴都で佛圖澄のもとに具足戒を受け、さらに石虎死後の混亂を避けて太行山中を轉々しつつ、修行を續けた釋道安の佛教に、吳の支謙・康僧會の佛教が傳わっていることを確認することができる。⁽⁴⁾

ということは、西晉の統一を機に河南・洛陽を經由して鄴都を中心とする北地にも、吳の中國化しはじめた佛教が傳っていたのにちがいない。その道安が太行山中にあった頃に「逍遙遊」を實踐し體得しようとしたことを示す資料がある。かつて後に佛圖澄門下で同門となる竺法雅などが、河北中山などにおいて「衣冠士子」に佛教をひろめるべく「格義」を創始し「道安・法汰」などとも「湊疑を披釋し……經要を盡す」ことがあった（『高僧傳』卷五竺法雅傳）が、道安は石氏の亂を避けて太行山中飛龍山に入って舊友僧光に再會し舊交を暖めた際「先舊の格義は理において多く違ふ」と批判する、それに對し僧光は「且くまさに『逍遙』を分析すべし」と有めるが、道安は「理教を弘讀するに宜しく允愜たらしむべし。法鼓競鳴するに何の先か何の後かあらん」とて譲らなかつたという（『高僧傳』卷五僧光傳）。胡族治下の混亂を避けて山地に修行生活をしていた道安と僧光がともに問おうとしたのが「逍遙遊」であり、しかもそれは、いい加減に「格義」してすましておくわけにいかない、そうではなくして自らの心に「允愜」するまで求めらるべき「理」であつたのである。その前後に作られたと推定される經序において、道安は、「安般」などの實踐によって「無爲」「無欲」を體得し、「萬有に即して彼自りせしめ」「天下をして我を兼忘せしめる」（『安般注序』）ことを求道しているし、「智度」すなわち般若波羅蜜が「上乾」と「殤子」、「凌虛」と「涓滯」などを齊同であるとして萬物齊同をさとり、またそれが「進度」——修行實踐の努力——と「同じ軫^{くるま}」の兩輪となり、「逍遙」と「同じ遊び」を遊ぶ（『道

行經序」ことを思惟している。かように道安は、佛教的修行實踐によって「逍遙遊」を體得しようとしていたのであり、そのような「逍遙遊」の實踐と體得が即ち般若波羅蜜行であると了解していたのである。東海王越のサロンにおける魏晉老莊思想と南方吳の佛教思想の融合が、とくに胡族治下佛圖澄の指導する鄴佛教を介して河北・山西に傳播し、かかる道安の嚴しい佛教的實踐と深い佛教思想へと展開したといえるのではなからうか。

注

(1) 『晉書』卷五十九、王鳴盛『十七史商榷』卷四十九、八王條、とくに趙翼『二十二史劄記』卷八、八王之亂條などによって略述。

(2) 湯用彤氏が『漢魏兩晉南北朝佛教史』第二分第七章兩晉之際之名僧與名士、玄風之南渡條に「至惠帝末年（三〇六）、東海王越爲太傅、盡辟諸名士、庾敳、阮瞻、胡毋輔之、郭象、阮修、王導、謝鯉、光逸、王承、衛玠之屬以爲參佐、庾亮被徵爲豫、不就」といわれるのは、『晉書』卷四十三王衍傳、卷四十九阮瞻傳、卷五十庾敳傳、卷七十三庾亮傳、また『資治通鑑』卷八十六惠帝光熙元年八月條などの記載を見事に要約しておられる。

(3) 「八達」の名は、湯用彤氏が前掲書第二分第七章、竺叔蘭與支孝龍條に陶潛『羣補錄』を引いて「董昶、王澄、阮瞻、庾敳、謝鯉、胡毋輔之、沙門干法龍當即支孝龍、光逸」であることを明らかにしておられる。

(4) 釋道安の傳記については、湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』第二分第八章「釋道安」をはじめ、宇井伯壽『釋道安研究』昭和三十一年、Arthur E. Link, Biography of Shih Tao-an (Young Pao 46, 1-2, 1958), 塚本善隆『中國佛教通史』第一卷第七章「中國佛教史上之道安」などに詳細に検討され論究されているが、傳記上の史實にも確定できぬ問題點

南朝前半期における教相判釋の成立について

がのこされており、またかれの佛教思想についても検討すべき課題が少なくないようである。いま釋道安の傳記及び思想を論ずる餘裕はないが、たとえば吳の康僧會の佛教思想がどのように釋道安の佛教思想へと繼承され展開せしめられているか、などは検討さるべき課題の一つであろう（このテーマについては別稿を草する機会があればと思う）。その他傳記上の史實とも關連して、つぎのことも問題となろう。かれは、後漢末に安世高の譯出した『安般守意經』『人本欲生經』『十二門經』『陰持入經』『道地經』などに注釋を施し（その中現存するのは『人本欲生經注』大正藏經第三十三卷所收のみ）、それぞれについて經序を書いて總論している。それらは、たとえば「道地經序」（『出三藏記集』卷十）に

「予生不辰、值皇綱紐絕、蠻貊猜夏、山左蕩沒、避難漢澤、師殞友折、周爰諮謀、願靡所詢、時雁門沙門支曇講・鄴都沙門竺僧輔、此二仁者聰明有融、信而好古、冒險遠至、得與酬酢、尋章察句、造此訓傳」

とあり、また「陰持入經序」に

「安、未近積罪、生逢百羅、戎狄孔棘、世之聖導、潛遯晉山、孤居離衆、幽處窮壑、竊覽篇目、淺識獨見、滯而不達、夙宵抱疑、諮諏靡質、會太陽比丘竺法濟、并州道人支曇講陟岵冒寇、重爾遠集、此二學士高

朗博通、誨而不倦者也……」

とあり、さらに高僧傳卷五竺僧輔傳に

「値西晉饑亂、輔與釋道安等隱于潯、研精辨析、洞盡幽微」

とあるのをあわせ考えるとき、おそらく道安が太行山脈南邊の潯澤に避難して勉學に勵んでいた頃に述作されたと推定してよい。しかし問題になるのは、道安がかく潯澤に隱棲して安世高譯の諸神經を研鑽して禪定實踐の道を求道したのはいつか、ということである。より具體的には石虎治下の鄴都に出て佛圖澄に師事する以前か以後かということである。湯用彤氏は「師殞友折」とあるのを佛圖澄の亡くなったことと解して、

佛圖澄沒後に潯澤隱棲時代があると考えられる。塚本博士は「受戒以後、鄴の佛圖澄に師事した後の避難地と見る方が地理的には適當かも知れぬ」としながらも決定を保留しておられる。わたくしもそれを決定すべき新資料を見出しているわけではないが、「値皇綱紐絕……山左蕩沒」とか「値西晉饑亂」とかという表現が石虎沒後の「石氏之亂」についてよりは西晉末の永嘉之亂についてこそより妥當するであろうこと、潯澤において道安を中心とする道安教團がまだ形成されていないらしいこと（佛圖澄門下の同門竺法汰がその後も道安教團にあって行動をともし

ているし、釋法和・釋曇微、釋曇翼などもおそらく佛圖澄教團に屬して後に道安教團中の人となっていると考えられることなどから佛圖澄沒後より道安教團が形成されはじめてきたのではないか、それと關連して潯澤時代の支曇講・竺僧輔・竺法濟は太行山脈を轉轉し陸渾、新野を経て襄陽へと逃れた頃の道安教團に屬していないと考えられること（湯用彤氏は前掲書第二分第八章「彌勒淨土之信仰」條で、竺僧輔が襄陽時代の道安教團中の人であると考えておられるが、竺僧輔傳に明文があるわけではない。竺僧輔は、道安教團とは別に避難して荊州に来ていたのではない。竺僧輔は、などによって潯澤にあって安世高譯經の研鑽を積んだのは佛圖澄師事以前であり、したがって道安二十代の後半から三十代にかけてであつたろうと考えたい。因みに「大十二門經序」には河南省「東垣界」で發見された本經が潯澤に送詣されて流布したことを記す。洛陽を中心とする河南の佛教の避難地の一が潯澤にあつたのであろう。以上の如く考えるとき、潯澤において安世高譯諸神經を研究して佛教的禪定實踐を易老莊によって中國化した後に、鄴都の佛圖澄教團にあつた頃から漸次にここに論ずるような般若經を中心とする大乘經典の研究講義へと關心がうつっていくのであろう。

つぎに第三。かく北方においては異民族支配という新しい支配原理が發達するとともに道安に見られるような「逍遙遊」の實踐と體得という新しい文化原理が發達しはじめていたが、江南においては基本的には西晉最末期の社會構造と文化情況をそっくりそのまま再現しようとするところからはじまったといえる——上述したように東海王越が權力を握りはじめる頃に西晉のはかない統一もまったく失われて、各地の地方豪族たちはいよいよ分立傾向を強める。江南においても義陽蠻張昌の宗教叛亂とその黨石冰・封雲などの叛亂を陶侃及び周玘・顧秘などの諸豪族とともに鎮壓した武將陳敏が「江東に割據せん」とする。しかしした

ちまちにして諸豪族の興望を失ってしまつて、かえつてかれらに反撃され滅ぶ。それが永嘉元年（西紀三〇七年）二月のこと。まさしくかれら江南諸豪族が自立政權擁立に失敗したその瞬間に、こちらは晉室の權威をまがりなりにも具えた琅邪王司馬叡が「肩輿に乗つて威儀を具え」、晉の代表貴族たる瑯琊王氏の王敦・王導等が「騎從」して「官及び百姓が褻ぎする」のを觀に出かけ、王導がときに「進計」してかれら江南の「故老」を「賓禮」もて迎え入れ、たちまちにして臣従させる。⁽¹⁾而後司馬叡は、王導の輔政宜しく、とくに永嘉五年（西紀三二一年）に「中原陷沒」して以來陸續移住してくる北地貴族の「賢俊」を幕下に收め、かれらの文化的權威プラス軍事力によって江南支配體制を確立していく。かれら北來の貴族豪族たちは、もともと多くは自衛力をもち自給自足し得る「塲」集團を率いて移住してきているのであり、その豊富な勞働力とすぐれた農業技術、晉室に傳統的な豪族優遇政策などに依存して廣大な荒地・空閑地の開發をすすめ、いわば吳以來の在地諸豪族の大土地所有の合間を縫つて、大土地所有制度を浸透させていく。もとより周玘・觀父子の叛亂などのような多少の軋轢はあつたにしても、である。⁽²⁾したがってここ江南において西晉以來の晉室を戴く貴族豪族支配體制が、そっくりそのまま再現されたといえるのではないか。そして社會體制がそうであるように皇帝の唯一絶對のカリスマ的權威がいよいよ失われて、かれら貴族豪族家庭内の子弟教育によってのみ傳達されるようになっていた文化活動も、まずはかつての洛陽を中心とする貴族サロンの文化を再現するところからはじまるであろう。とくにそこにおける老莊的放達文化、さらにはその佛教文化との融合が再現されるであろう。われわれは、『世說』に集成された「清談」の中に、そのような文化の持續性を確認することができるし、そこにおける佛教的要素の融合についても兩晉貴族と竺潛など佛教者との交流に具體例を見ることができる。竺潛、本姓王氏、瑯琊人、王敦の弟だとされる。第一級の貴族の家系に生れて、十八歳出家（太安二年、西紀三〇三年）、二十四歳には「法華・小品を講」じている。その「微言は化を興し譽は西朝に洽かりし」が、その頃すではじまっていた永嘉の「亂を避け江を過ぎ」て南移すると、「中宗元皇及び蕭祖明帝、丞相王茂弘、太尉庾元規」からして「並びにその風德を欽び、友として敬する」。「中宗・蕭祖昇遐し、王・庾また薨」じて剡山に隱遁してからも「蹤を追ひ道を問う者がまたまた山門に結旅する」。かれの佛教思想については、傳に「あるいは方等を述べ、

あるいは老莊を釋する。身を投じ北面する者は、内外兼治せざるなし」と伝えられ（以上『高僧傳』卷四竺潛傳）、かれの般若空解釋「本無義」が「それ無とは何ぞや。叡然として無形にして萬物これによりて生ずる者なり。有は生ずべきものといえども、無はよく萬物を生ず……」と伝えられる外には、ほとんど知られない。かく老莊の「無」と「有」によって般若空を解するところに、おそらく西晉最末期における老莊と佛教の融合の傳統の持續を認めてよいであろう。しかしそれにしても、いまだ豊富に資料によって、兩晉の間の老莊思想と佛教思想との融合の思想構造を説明することができぬものか——というとき、わたくしは、竺潛の後繼者ともいふべき、したがって王導亡き後の宰相何充、さらには會稽王昱、謝安などを指導した支遁の佛教思想こそが吟味さるべきだと思う。

注

- (1) この間の歴史情勢は、陳寅恪「述東晉王導之功業」〔『論文集補篇』所收〕に詳しい。
- (2) 北方貴族が南遷してくる「路線」と「其居住地域」についても、陳寅恪前掲論文に見事な分析がなされている（とくに八頁以下）。また「塢集團の構造については陳寅恪「桃花源記旁證」〔『論文集』下冊所收〕、唐長孺「讀桃花源記旁證質疑」〔『論叢』續編所收〕など参照。北方の農業技術が進歩していたことについては唐長孺『三至六世紀江南大土地所有制發展』一九五七年、二頁など参照。
- (3) 湯用彤『佛教史』第二分第九章「釋道安時代之般若學」「本無異宗」條に諸資料を集成して論じられるのを参照。

さて支遁、字は道林、本姓は關氏、も、いまや胡族の蹂躪するところとなった本貫地（陳留もしくは河東林慮）を捨てて移住してきた漢族もしくはその後裔であるが、かれについての傳聞にも、かれ自身の言葉にも、苦難を忍克して修行するところが多とんど見られないところからすれば、おそらく江南に成人したのであろう。「總角に大道を敦くし、弱冠に雙玄を弄ん」〔述懷詩〕廣弘明集卷三十で、何よりも老莊思想の研鑽を積んだようだ。さらに「餘杭山に隱居して、『道行之品』〔小品般若經〕を深思し、『慧印之經』（慧印三昧經）に委曲し」〔高僧傳』卷四支遁傳）、佛典についても「卓焉として獨拔」なる理解を深めた後、二十五歳出家（咸康四年、西紀三三八年）、けだし哲學思想を究めようとしての出家であつたろう。しかしほどなくして建

康に出てきたらしい、すぐにいずれも二十代に早世した往日の王弼あるいは衛玠のようだと、王濛や殷融に「甚だ重ん」ぜられる。かくしてようやく復活してきた東晉貴族たちの清談サロンに新しい知見をもたらす高逸沙門としてデビューして以来、王羲之、許詢、孫綽、會稽王昱、謝安などなどの「塵外之狎」の數多くのエピソードが知られるが、しかしかれのその新知見のよってくるところ、けっして唯、清談的機智辯説にあるのみではなく、むしろ「山門に宴坐し、心を禪苑に遊ばせ、木喰し澗飲して、志を無生に浪^{さすろ}わせる」（支遁傳）という瞑想する禪定及びそこに悟られる叡智にあるであろう。かれの佛教思想は、どのような基本構造をもつか。

かれの著述として現在に傳存するものは、しばしば指摘されるように『世説』劉孝標注や『高僧傳』卷四支遁傳に引用されるいくつかの斷簡、『出三藏記集』卷八に收められた長篇「大小品對比要抄序」、『廣弘明集』卷十五所收の數篇の佛菩薩讚、同卷三十所收十數篇の詩などであって、多いとはいえないまでも、當時の佛教者の思惟の實録として他にかけがえない。それらの著述にみられるかれの思想の根本構造は、一言にしていえば「逍遙遊」し「般若波羅蜜」を體した聖人、佛、になるべく、その佛傳にもとづいて「安般守意」を修行實踐することだともいえると思う。少しく説明する。湯用彤氏の推定（『漢魏兩晉南北朝佛教史』第二分七章支遁條）にしたがって、支遁が建元一年（西紀三四三年）頃以後に「吳に還」りさらに「剡に入る」とするならば、おそらくそれより以前、出家して四、五年の間のエピソードとして、かれの『逍遙遊篇』新解釋のことが傳わる（支遁傳及び『世説』文學篇）——かつて白馬寺にあって劉系之等と『莊子、逍遙遊篇』の「それぞれの物が性に適うのが逍遙遊だ」と云うところをテーマにして談論したとき、かれが反論して「それはそうではない。そもそも桀王・盜拓は殘害を性とする。もし性に適うことが得ていることだとすると、そのことによってかれらも逍遙していることとなる」という新解釋を提出し、退いて『逍遙遊篇』に注したという（支遁傳）。その同じ話の別傳もしくはその後日譚であろう。『世説』文學篇にも、白馬寺にあって馮太常（懷）と語っていたとき、かれが、それまで「名賢の鑽味すべきところ」でありながら郭象・向秀以上の解釋のなかった「難處」『逍遙遊篇』について、「卓然として新理を二家の表^{そと}に標し、異義を衆賢の外に立て」、諸名賢も「支の理を用いる」

ようになったことを伝える。その條の劉孝標注が、「向子期・郭子玄の逍遙義」と「支氏の逍遙論」の要點をあざやかに對比させている。それによれば、前者の義はこうである。「いったい大鵬が九萬尺を上ることと鵬が榆枋にまで起ることは、小であるとか大であるとは差^{ちが}っているが、それぞれ、その性の任^まであるのだ。もしもそれぞれの分に當っているとすれば、逍遙していることは一である」。ただ「物の藝藝たる」と「聖人」とは「同じく有待に資る」に際して、一方は「所待を得てしかる後に逍遙し」、他方は「その所待を失うことなく」、したがって「大道に同じ」である。ここには「萬物齊同」を「逍遙」遊にもとづいて思惟しながら、「聖人」と「物の藝藝たる」との相違を「有待」の得失によって肯定するところがある。さらにいえば、皇帝・貴族・民の相違を「有待」の大小によって肯定するともいえよう。⁽²⁾それに對して支遁の論は、こうである。「いったい逍遙とは至人の心を明らかにするのである。莊生は大道を建言するに鵬や鵬に寄指しているにすぎぬ。鵬は營生の路が曠いから體なる外において適を失っている。鵬は近くにあつて遠きを笑うから、心なる内において矜伐するところがある。至人であれば天正に乗つて高興し、放浪しながら無窮に遊ぶ。物を物として物に物とせられないから、遙然として我得しない。玄感するのであつて爲すことなく、疾^{いそ}ぐことなくして速^{すみ}かであるから、逍然として適さないところがない。そのようであつてこそ、逍遙である。それに對しもし欲があつて、その足るところに當つてするのであるならば、かく足るところに足り快然として天真に似るのは、飢者が一飽し、渴者が一盈しているようなものだ。糗糧を蒸嘗することを忘れてるわけでもなければ、醪醴を觴爵することを絶っているわけでもない。至足というのでないならば、逍遙する所以ではない」。ここにおいて「萬物齊同」を「逍遙遊」にもとづいて思惟していることは、支遁も同じであろう。しかしかれは、萬物すなわち「鵬」や「鵬」、「飢者」や「渴者」、さらには桀王や盜拓などだが、その現實のままに「足る」ことが「逍遙遊」であるとは認めない。いかなる物であれ、したがって皇帝でなくとも貴族であれ僧侶であれ、物が「至足」に達してはじめて「逍遙遊」する——ということはいち「至人」となり「天正に乗つて高興し、放浪しながら無窮に遊び、物を物として物に物とせられず、遙然として我得せず、玄感して爲すことなく、疾ぐことなくして速か、逍然として適さぬところがなく」なつてこそ「逍遙遊」といえる。したがって皇帝・貴族・民などが現實のま

まに「分に足り」「性に安んずる」ことが即ち「逍遙遊」であるのではなく、かえっていかなる位にあるにせよ、ひとりの人間がそのような「方」の外に出て「糗糧を烝嘗することを忘れ」「醪醴を觴爵することを絶つ」て修行實踐し「至足」に達してこそ「逍遙遊」する。かれ自身が「野室の寂を楽しんで掘藥の懷いを有つ」(『八關齋詩序』)て「山を望んで榮松を楽しみ……冷風に煩懷を解き、寒泉に溫手を濯い」(『八關齋詩』)、さらに「芳泉もて甘醴に代え、山果をして時珍を兼ね」しめ、とくに「端坐して孤景に隣し、眇罔として玄思^か劬^かれ」(『詠懷詩』)て「兩息の間に會衷し、綿綿として禪務に進む」(『詠禪思道人』)などのことごとくも、すべて「竊窕として重玄を欽び……探眞して理間に遊び……逍遙³して、我を閑ならしめ、寥亮として心神は瑩^{あきら}かに、虚を含んで自然を映す」(『詠懷詩』) ことのためにちがいない。かれにおいて向秀・郭象などの哲學思想としての「逍遙遊」が、おそらく嵇康に由來する神仙道と佛教的な「恬と知」(禪定と智慧)の修行實踐によって體得されようとしているといえないか。かれは、もはや「逍遙遊」を清談するにとどまらずして、神仙的かつ佛教的修行實踐によって體得しようとしているといえるであらう。

注

(1) 支遁については福永光司「支遁と其の周圍——東晉の老莊思想——」

(『佛教史學』第五卷第二號)があつて、かれの傳記、かれの前後の政治社會の動向、かれの老莊思想、かれの般若空思想などにわたって信頼すべき論述がなされているが、ここでは、主として西晉末以後劉宋末に至るまでの思想史展開の一契機としてのかれの佛教思想の基本構造を論ずることを目的とする。

(2) はやく戸川芳郎「郭象の政治思想とその『莊子注』」(『日本中國學會報』第十八集)などが、向・郭二氏の「萬物齊同」思想は「現實の階級秩序ないしは現政體制の固定を是認し、主上が臣下を用役し、臣諫が自然必然的に用役せられ……」(一四八頁)という意味をもつことを指摘

南朝前半期における教相判釋の成立について

する。わたくしも、たしかに指摘のような機能を果たしたことを認めるが、しかし現實の支配權力が「超越的總體としての虚妄を觀念的『現實』としてすりかえ幻想させることを通じて、現實の六朝封建體制を上下の『分』秩序によって安寧にせしめようとした」というようには考えない。そのように支配者が被支配者たる人民をして觀念的に幻想させることによって支配體制を是認せようとしたのではなくして、むしろ古代思想から近世思想への展開の一過程において成立した貴族階級自身の自己肯定、さらにいえば人間的自立を求めようとした思想であつて、近世における人民ひとりひとりの人間的自立への一階程とも考え得るのではないか。

(3) 嚴密にいうと支遁は、釋迦佛について「……明明釋迦、寔惟帝先、應期敍作、化融竺乾、交養恬知、濯粹沖源……」(『釋迦文佛像讚』)とか阿彌陀佛について「……皇矣正覺、寔兼宗師、泰定軫曜、黃中秀姿、恬智交混、三達玄夷……」(『阿彌陀佛像讚』)とか『彌勒讚』『月光童子讚』などにおいては「恬知」の字を愛用するが、かれ自身及びかれの周邊のひとびとの實踐については『詠懷詩』第二首に「……涉老哈雙玄、披莊玩太初、詠發清風集、觸思皆恬愉、……」とか『五月長齋詩』に「……靜晏和春暉、夕陽屬秋霜、蕭條詠林澤、恬愉味城傍……」という

ようにしか使用しないようだ。しかし後に論ずるように謝靈運になると「恬知」の二字を、自らの實踐についても愛用するようになる。支遁においてすでに「恬知」の宗教體驗を實踐的に體驗しようとする努力ははじまっているといえるのではないか、——少くとも佛傳において釋迦佛が安般守意を實踐したが如くに實踐しようとしていた限りにおいて。なお『莊子』繕性篇の「以恬養知……以知養恬……」に由來する「恬知」が佛教的な禪定と智慧の實踐の意味に理解されていくことについては福永光司『莊子』外篇(『朝日古典選』)三五三頁に指摘がある。

ところどころかかる修行實踐によって體得される「逍遙遊」とは、即ち佛教の「般若波羅蜜」にほかならぬ。ここに支遁の壯大な「般若波羅蜜」論を詳論する餘裕はないが、かれの上述したような「逍遙遊」が即ち「般若波羅蜜」であることを示す文を引證すれば、こうである。「いつたい般若波羅蜜とは、衆妙の淵府であり、群智の玄宗である。……至無にして空豁、廓然として無物なる者である。物に物とされること無き故によく物を齊しくする。智に智とされること無き故によく智を運めくらせる。この故に……萬物を空同において齊しくする。諸佛の始有を明らかにし、群靈の本無を盡す。……」(『大小品對比要抄序』)しからば「逍遙遊」も「般若波羅蜜」も、もっとも根源の「至無」を實現していつて「本無を盡し」ていることによって、「物を物として物に物とされることなく」、「萬物」をして「齊同」ならしめる。そしてそれは、「……無たらしめることを忘れ、……存することを妙たらしめ、無を盡し、玄であることを忘れ……無心となつて」(同上)こそ體得されるであらう。上來述べてきたようにかく「逍遙遊」を修行實踐によって體得しようとする、そしてそれが「般若波羅蜜」であることを思惟することは、おそらく西晉末洛陽の東海王越のサロンに淵源し、その傳統が東晉貴族サロンに再現され發展させられて、かれ及びかれをめぐる貴族たちの思想ともなっていたと考えられるが、それでは、とここにおいて問わねばならぬ、かれらは、具體的にはどのような修行實踐によって「逍遙遊」即ち「般若波羅蜜」を體得し「至人」となり聖人になろうとしていたのであるか。そもそも帝王ならざる

人間が、どのような修行實踐によって聖人になると思惟したのであるか。かつて論じようとしたように嵇康の思想には、養生、養神の神仙道を實踐し、とくに琴の音楽を奏して、いまここに聖人の世界を體現しようとするところがある。しかし古來の中國思想だけによつては、ひとりひとりの人間がいかにして聖人になるかの問いに、究極的には答え難かつたのではないか。少くとも、中國思想史がその新たな問いを問いはじめたまさしくそのときに、そこにインド傳來の佛教が中國化しはじめていて、その中國化した佛教を受容することによってその問いに答えていったといえるのではないか。わたくしは、とくに中國傳來の佛傳『太子瑞應本起經』にしたがつて「安般守意（出息入息の自覺にはじまる修行體系）」を實踐し禪定を體得し「般若」の智慧をさとして聖人になることが思惟されていたと考える。たしかに吳の支謙とか康僧會において「安般守意」と「般若波羅蜜」のつながりがどのように思惟されていたか明確でない。さらに上述したように釋道安においてすら「安般守意」の修行實踐によってどのように「般若波羅蜜」を體得すると思惟されていたか確認し難い。しかし支遁には『釋迦文佛像讚序』なる一文があつて、「安般守意」の修行實踐によって「般若」の智慧を體得し「逍遙遊」すると思惟されていたことを認めることができると思う。以下ごく簡略に説明しつつ『釋迦文佛像讚序』を譯解して、そのことを例證しよう。

さて上述のように魏晉思想史は、いわば清談思想史であつて、そこに一貫する根本問題はいえ、名教と自然、儒と道となるや異なるやとの儒道論であり、けっきょく「將無同」という結論に達する趨勢にあつた。それは、おそらく各豪族共同體をあらしめる倫理としての「儒」とそれらを統合すべき統合原理としての「道」との同異についての思惟であると解される。ところで支遁は、そのような傳統をうけてこそ佛教者として禪定などを實踐し哲學的眞理を思惟しているということを表明するのであろう、はじめにいう。

夫立人之道曰仁與義⁽¹⁾⁽²⁾

といった、聖人は易經を作るにあたり、人間のふみ行う道を立て「仁義」といったのである。

然則仁義有本

そうであるから仁義なる倫理には根本があるのであつて、

道德之謂也⁽³⁾。そのような根本が「道德」であるのである。

注

(1) わたくしは迂闊なことに、この譯注を完了した後になって、E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China, The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, 1959 の Chp. III, Appendix C に支遁のこの文章の譯注のあることに氣附いた。Zürcher 氏の炳眼に敬意を表するとともに、早速自らの譯注と對校してみた。もとより少なからぬ譯注は重複するであろうが、相異して相補うところも充分に多いと考える。この譯注の公表を差控えねばならぬほどではあるまい、教えられたところもないではない(例えば本譯注第四段「齒即立」を論語、爲政篇「三十而立」によって解すること、など)が、敢えてもとのままにしておく。

(2) 立人之道。易、說卦傳「昔者聖人之作易也、……和順於道德而理於義、窮理盡性以至於命、昔者聖人之作易也、將以順性命之理、是以立天之道

かように魏晉以來の清談思想家たちが、老子三十八章、十八章などによって、「大道廢れて」末世になったときに「仁義」の教えが説かれたのであり、「道德」は「本」であり「仁義」は「末」であると思惟してきていたのをうけて、支遁はさらにつけて禮讚していく、しかればそのような「道德」を體得し「仁義」を教える聖人そのひととは、いかにして聖人になるか、どのような聖人であるか。

昔姫周之末有⁽¹⁾大聖號佛 いにしえ周王朝の末つかた、佛と號^なづける大聖人があった。

天竺釋王白淨之太子也 天竺^{インド}は釋迦族の白淨王 (Suddhodana) の皇太子である。

曰陰與陽、立地之道曰柔與剛、立人之道曰仁與義、兼三才而兩之、故易六盡而成卦……」

(3) 仁義……道德。老子三十八章「……故失道而後德、失德而後仁、失仁而後義、失義而後禮……」
老子十八章「大道廢有仁義……」

莊子、天道篇「是故古之明大道者先明天而道德次之、道德已明而仁義次之、仁義已明而分守次之……」

莊子、馬蹄篇「……毀道德以爲仁義、聖人之過也」

李充、學箴并序(全晉文卷五十三)「……道德喪而仁義彰、仁義彰而名利作、禮教之弊直在茲也、先王以道德之不行、故以仁義化之、行仁義之不篤、故以禮律檢之、檢之彌繁而僞亦愈廣……聖教救其末、老莊明其本、本末之塗殊而教一也……」

俗氏母族

厥姓蓑曇焉

仰靈胄以丕承

藉俊哲之遺芳

吸中和之誕化⁽²⁾

稟白淨之浩然⁽³⁾

生自右脇

弱而能言

在俗のときの氏は母方の族名によるから、

その姓は蓑曇 (Gautama) である。

靈れた家系をりっぱに繼承し、

俊哲なる父祖からの芳き傳統を繼續して、

中和にして誕なる化育のはたらきを吸収し、

白淨なる浩然の氣を稟受して、

摩耶夫人の右脇より生れた。

いとけなくして言葉を話すことができた。

注

(1) 姬周之末。左傳、莊公七年「夏恒星不見、夜明也、星隕如雨、與雨偕也」魏書釋老志「釋迦生時、當周莊王九年、春秋魯莊公七年、夏四月恒星不見夜明是也」

沈約、均聖論(廣弘明集卷五、大正52.122b)「釋迦出世年月不可得知、佛經既無年歷注記、此法又未東流、何以得知是周莊之時、不過以春秋魯莊公七年四月辛卯恒星不見爲據、……且釋迦初誕、唯空中自明、不云星辰不見也、瑞相又有日月星辰停生不行、又云明星出時墮地方行七步、初無星辰不現之語、與春秋恒星不現、意趣乖謬」

(2) 吸中和之誕化。禮記、中庸篇「中也者天下之大本也、和也者、天下之達道也、致中和、天地位焉、萬物育焉」

淮南子、俶眞訓「至德之世、甘瞑于溷濁之域而徙倚于汗漫之宇……是故聖人呼吸陰陽之氣、而羣生莫不順……」
仲長統、昌言(全後漢之卷八十九)「安神閑房、思老氏之玄虛、呼吸精和、求至人之仿佛」

嵇康、秋胡行「思與王喬、乘雲遊八極、凌厲五岳、忽行萬億、授我神藥、自生羽翼、呼吸太和、練形易色」

(3) 浩然。孟子、公孫丑「敢問、何謂浩然之氣、曰、難言也、其爲氣也、至大至剛以直、養而無害則塞于天地之間」
張協、七命(文選卷三十五)「沖漠公子、含華隱曜、嘉遯龍盤、翫世高蹈、游心於浩然、玩志乎衆妙」

おそらく孫吳以來の佛會・齋會などにおいてうたわれてきた『太子瑞應本起經』にもとづいて佛傳の要點を禮讃していくので

南朝前半期における教相判釋の成立について

ある。ここにおいてすでに、佛傳を中國化する努力が認められる。第一には、中國史書のごく僅少の記録を手がかりに、佛陀の出生年代を定めようとする。かくしてインドの神話的でないまでも説話的佛陀が中國の歴史にもかかわる聖人にされる。第二には、父祖傳來の徳性を承けた賢人としてほめはじめ、神仙もしくは隱者の本性をもつことをほめたたえる。かくして佛陀も、ならち中國の聖人として理解されていく。しかしもはや中國古來の古聖王としての聖人ではない。そうではなくして帝王たるべき皇太子位を捨てて出家した、いわば神仙的聖人である。何故に、またどのように出家するか。

諒天爵以不加爲貴⁽¹⁾ 諒に皇帝たるべき爵位は、この上ないまでに高貴であり、

誠逸祿以靡須爲足 誠にありあまる俸祿は、何不自由ないまでに充分であった。

故常夕惕上位⁽²⁾ それ故につねに朝から夕まで尊上の位にあることを惕れつつしみ、

逆旅紫庭⁽³⁾ 宮廷を逆旅の如くに看なしていた。

紆軫儲宮⁽⁴⁾ 皇太子であることを憂い悲しみ、

擬翮區外⁽⁵⁾ 世俗の域外に飛翔しようと考えていた。

俄而高逝⁽⁶⁾ ある日ふと出幸したまいて、

周覽郊野⁽⁷⁾ 都城の外なる田野をあまねく見歩いた。

四關皇扉⁽⁸⁾ 四たび宮城の門扉を開いたが、

三鑒疾苦⁽⁹⁾ 三たびは苦惱するひとびとを鑒た。

風人勵辭以激興⁽¹⁰⁾ 一たびは風人の鼓舞する言葉にはげしい感興を湧きおこし、

乃甘心受而莫逆⁽¹¹⁾ そして諸諾として甘受し反論することもなかった。

訊大猷於有道⁽¹²⁾ 大いなる猷を有道の比丘に訊ね、

慨在茲之致淹⁽¹³⁾ この世にあることのぐずぐずして長かりしを慨嘆した。

遂乃明發遐征⁽⁶⁾

栖遲幽閑⁽⁷⁾

脫皇儲之重寶⁽⁸⁾

希無待以輕舉⁽⁹⁾

褫龍章之盛飾

質窮巖之徒褐

資送之儔

自崖而反矣⁽¹⁰⁾

そこでついに朝まだき遠路の征に旅立ち、
幽閑したところにおいて休息した。

皇太子の寶位をかなぐりすてて、

いかなるものに依存することもなくかろやかに登仙しようと希った。

きらびやかな装飾のついた袞龍の衣をぬぎ去って、

奥深い巖山にふさわしい粗布の衣ととり質えた。

見送りの従者は、

岸邊のところからして引返した。

注

(1) 天爵。漢書卷二十五、郊祀志「平帝元始五年、大司馬王莽奏言、王者父事天、故爵稱天子……」

潘岳、西征賦(文選卷十)「刺哀帝於義域、僭天爵於高安、欲法堯而承差……」

(2) 夕惕。易、乾「君子終日乾乾、夕惕若厲无咎」

(3) 鬪區外。嵇康、答二郭詩「豈若翔區外、淪瓊漱弱霞、遺物棄鄙累、逍遙遊太和……」

(4) 周覽。宋玉、登徒子好色賦(文選卷十九)「臣少曾遠遊、周覽九土」嵇康、酒會詩「樂哉苑中遊、周覽無窮已」

(5) 大猷、小雅、巧言「奕奕寢廟君子作之、秩秩大猷聖人莫之」毛傳「奕奕大貌、秩秩進知也、莫謀也、……猷道也、大道治國之禮法……」

(6) 明發。詩、小雅、小宛「我心憂傷、念昔先人、明發不寐、有懷二人」

南朝前半期における教相判釋の成立について

毛傳「明發發夕至明」疏「正義曰、夜地而闇、至旦而明、明地開發故謂之明發也」

(7) 栖遲。詩、國風(陳風)、衡門「衡門之下、可以棲遲」毛傳「衡門、橫木爲門、言淺陋也、棲遲遊息也」

(8) 重寶。易、繫辭下「天地之大德曰生、聖人之大寶曰位」

(9) 無待。莊子、逍遙遊「夫列子御風而行、冷然善也、……此雖免乎行、猶有所待者也、若夫乘天地之正而御六氣之辯、……以遊無窮者、彼且惡乎待哉」郭象注「苟有待焉則雖列子之輕妙、猶不能以天風而行、故必得其所待、然後逍遙耳、而況大鵬乎、天唯與物冥而循大變者爲能無待而常通、豈自通而已哉」

(10) 自崖而反。莊子、山木「市南子曰、少君之費、寡君之欲、雖無糧而乃足、君其涉於江、而浮於海、望之而不見其崖、愈往而不知其所窮、送君

者皆自崖而反、君自此遠矣、故有人者累、見有人者憂、故堯非有人、非 見有於人也、吾願去君之累、除君之憂、而獨與道遊於大莫之國」

インド佛教の宗教體驗からすれば、このいわゆる四門出遊の説話に象徵される生老病死の苦惱の實存的自覺があつてこそ、その後のきびしい苦行と禪定實踐による菩提があるものであり、そして胡族の蹂躪する北地に生きた道安などにも、そのような實存的自覺が認められるのであるが、江南に逃避した支遁などには、それが切實でない。そうではなくてかように辭賦以來の傳統にしたがつて神仙の世界へでも遊ぶかの如くに出家するのである。しかし佛陀は神仙になろうとするのではない。それどころか聖人になろうとするのである。しからばそもそも佛陀をして聖人たらしめた實踐は、何であつたか。

爾乃抗志⁽¹⁾匪石⁽²⁾

ここにおいてか求道の志をいよいよ練磨しゆくに、石ころのように轉ずることはなく、

安仁⁽³⁾以山

仁の行いにどっしりと安らうに、山のように不動であつた。

班草⁽⁴⁾匡居

草をかき班けて坐臥處をととのえ、

摧心立盟

迷心をへし折って誓願を發した。

釐安般之氣緒⁽⁴⁾

安(引く息)般(出る息)のほそいほそい呼吸を調息し、

運十算以質心

純一無雜の心で十づつの「數息觀」を實踐していった。

俛四籌之八記

つぎに四たび出入の息を籌えるときは八息の自覺を排除して、

從二隨而簡巡

第二の「隨息觀」に従つて、單純に出入息の往還のみをみる實踐をした。

絕送迎之兩際

つぎには出入息を兩つの別物とみることを絶ちきつて、

緣妙一於鼻端

玄妙なる一息のみを鼻の先端に自覺する實踐をした。

發三止之矇秀

そこにおいて第三の「定止觀」の矇^{あきめくし}のような禪定が現れてきて、

洞四觀而合泯

第四の「觀察觀」を洞^{あきめくし}かならしめるとあらゆる存在が消滅してしまった。

五陰遷於還府⁽³⁾
六情虛於靜林⁽⁶⁾
涼五內之欲火⁽⁷⁾
廓太素之浩心⁽⁸⁾
濯般若以進德⁽⁹⁾
潛七住而挹玄⁽¹⁰⁾
搜冥魚於六絕⁽¹¹⁾
齒既立而廢筌⁽¹²⁾
豁萬劫之積習⁽¹³⁾
同生知於當年⁽¹³⁾
掩五濁以擅曜⁽¹³⁾
嗣六佛而微傳⁽¹³⁾

五陰なるまよいの存在はどこかへいってしまつて、「還入觀」の寶庫がのこり、六情なるまよいの身體的存在もなくなつてしまつて、「淨明觀」の林のみがある。五種の認識能力にもとづく欲情の火も消えて涼しくなり、萬物の根源なる純粹なひろい心がかぎりなくひろびろしている。さらに般若の智慧をあらひ清めて圓滿なる德において進みゆき、やがて第七の菩薩の住にまで潛入して玄妙なるところから挹みとる。深淵にひそむ魚をさがし求めて六年にわたる空前絶後の苦行、六年の歳月がみちたときに修行實踐という筌^{ほうべん}を捨てる。萬劫につもりつもつたまよいの潛勢力もなくなつて豁然と大悟し、いまここにおいて古聖たちとまったく同じく生れながらの知者となる。五濁のけがれが消滅してしまふまでにかぎりない光明を輝かせ、六佛のあと絶えていた佛統を嗣いで第七の佛となるのであった。

注

- (1) 抗志、後漢書、仲長統傳「又作詩二篇、以見其志、辭曰、……抗志山居、游心海左、元氣爲舟、微風爲施、敖翔太清、縱意容治」嵇康、幽憤詩「抗心希古、任其所向、託好老莊、賤物貴身、志在守璞、養素全眞」
(2) 匪石、詩、邶風、柏舟「我心匪石、不可轉也」
(3) 安仁、論語、里仁篇「仁者安仁、知者利仁」
(4) 數隨……、太子瑞應本起經卷上(大正347c)「……端坐六年、形體羸瘦、皮骨相連、玄清靖漠、寂默一心、內思安般、一數二隨、三止四觀」

南朝前半期における教相判釋の成立について

五還六淨……」
參考、阿毘達磨俱舍論卷二十二(大正29118a—b)「一數、二隨、三止、四觀、五轉、六淨。數。謂繫心緣入出息、不作加行、放捨身心、唯念憶持入出息數、從一至十、不減不增、恐心於現極聚散故、然於此中容有三失、……一數減失、……二數増失、……三雜亂失……若十中間心散亂者、復應從一次第數之、終而復始、乃至得定、隨。謂繫心緣入出息、不作加行、隨息而行、念息入出時各遠至何所……止。謂繫念唯在鼻端、或在眉間乃至足

指、隨所樂處、安止其心、觀息住身如珠中縛、爲冷爲煖、爲損爲益、觀謂觀察此息風已、兼觀息俱大種造色、及依色住心及心所、具觀五蘊以爲境界、轉、轉移轉緣息風覺、安置後勝善根中乃至世間第一法位、淨昇進入見道等……」

(5) 五陰、鄒超、奉法要、弘明集卷十三(大正52.86 c f)「色・痛痒・思想・生死・識謂之五陰、凡一物外有形可見者爲色、失之則憂惱爲痛、得則歡喜爲痒、未至逆念爲思、過去追憶爲想、心念始起爲生、想過意識滅爲死、曾關於心、戢而不忘爲識、識者經歷累劫、猶萌之於懷、雖昧其所由而滯於根、潛結始自毫釐、終成淵岳、是以學者務慎所習」

(6) 六情、鄒超、奉法要、弘明集卷十三(大正52.87 a)「六情、一名六衰、亦曰六欲、謂目受色、耳受聲、鼻受香、舌受味、身受細滑、心受識、識者即上所謂識陰者也、五陰六欲蓋生死之原本、罪苦之所由、消御之方皆具戴衆經」なお下文に「靜林」とあるのは「淨林」であって、安般守意の第六「淨明觀」を意味するであろう。

(7) 五内之欲火、太子瑞應本起經卷下(大正4.478 b)「……皆習五欲、眼貪色、耳貪聲、鼻貪香、舌貪味、身貪細滑、索於愛欲、或於財色、思望安樂、……受行八道則衆苦滅矣、譬如無薪、亦復無火、……」

(8) 太素、列子、天瑞「天有形生於無形、則天地安從生、故曰、有太易、

有太初、有太始、有太素、太易者未見氣也、太初者氣之始也、太始者形之始也、太素者質之始也、氣形質具而未相雜、故曰渾淪、渾淪者言萬物相渾淪而未相雜也」曹植、魏文帝詠「皓皓太素、兩儀始分、沖和產物、肇有人倫……」

(9) 進德、易、乾「九三曰、君子終日乾乾、夕惕若、厲无咎、何謂也、子曰、君子進德脩業、忠信、所以進德也、脩辭立其誠、所以居業也……」

(10) 七住、支遁、詠禪思道人「……會表兩息間、綿綿進禪務、投一滅官知攝二由神遇、……曾筌攀六淨、空同泯七住、逝虛乘有來、永爲有待馭」參考、劉虬、無量義經序(出三藏記集卷九)「支公之論無生、以七住爲道懸陰足、十住則群方與能、在迹斯異、語照則一」

(11) 冥魚、莊子、逍遙遊「北冥有魚、其名為鯢、鯢之大、不知其幾千里、化而爲鳥、其名為鵬、……是鳥也海運則將徙於南冥、南冥者天池也」

(12) 筌、莊子、外物「筌者所以在魚、得魚而忘筌、蹄者所以在兔、得兔而忘蹄、言者所以在意、得意而忘言、吾安得夫忘言之人而與之言哉」

(13) 生知、論語、述而「子曰、我非生而知之者、好古敏以求之者也」論語、季氏「孔子曰、生而知之者上也、學而知之者次也、困而學之者又其次也、困而不學、民斯爲下矣」

インドにおいて佛塔や佛像があるところに出家・在家の佛教者たちが法會を行うときに、出息入息を調息しながら瞑想に深まり三昧を體得するというようなことがあったであろうが、おそらくかように「安般念」が實踐されていたからにちがいない。後漢時代に中國に傳來した佛傳において、佛陀が、出家し「深山を歷て幽閑處に到り……端坐すること六年……安般を内思して、一には數、二には隨、三には止、四には觀、五には還、六には淨」、かくして初禪乃至四禪を體得し、「三十七支道品之行」を完

成してから降魔成道したことが讃めうたわれる。かように佛陀がなしたもうたと伝えられていることにもとづいて、初期の中國佛教者たちも「安般念」を實踐し四禪定を體得しようとしていたことは、とくに康僧會の『生經』につけられた「禪度無極論」(大正339a-c)とか支遁の「詠禪思道人」(廣弘明集卷三十、大正52351a-b)などから推察してよい。支遁はここに後漢傳來の佛傳にしたがって「安般念」にはじまる禪定の修行實踐を讃嘆することによって、それこそが「聖人になる」ための修行實踐であることを宣言している。いまや皇帝がいかなとも聖人であり得ないことが暗々裡に了解されている時代に、皇帝でなくとも、貴族であれ僧侶であれ、深山幽谷に遊んで「安般念」を實修し禪定を修行し根源の道を冥想することによって聖人になることを求道し得るのである。それにしても、いったいどのような聖人になるとされているのであるか。

偉准丈六

體長のとほうもなく大いなること丈六尺、

體佩圓光

身體には圓形の光背を佩びている。

啓度黃中⁽¹⁾

内なる德に則って三十二相八十種好があり、

色艷紫金

紫金色の色つやがうつくしい。

運動凌虛

天^{あま}がけつてうつり動いては、

悠往儵忽

儵忽のうちに悠かなるところに往き、

八音流芳

妙音のかぎりを盡した說法がひろまっていくなとき、

逸預揚采⁽²⁾

法悦にみちあふれたまうさまが、說法會をますますりっぱなものにする。

注

(1) 黃中、易、坤「君子黃中。通理、正位居體、美在其中、而暢於四支、發於事業、美之至也」

(2) 逸預、詩、小雅、白駒「爾公爾侯、逸豫無期」

とここまでは、インド佛教の傳統にしたがって、いまここに現前しています佛陀が、丈六にして光背あり、相好があつて紫金

南朝前半期における教相判釋の成立について

色なる佛像としていまし、いついかなるところにも自由自在に現前しては說法會の法悦のうちに妙音を出し說法したまうことを讃嘆する。無限の生々における佛への禮拜供養と菩薩行によつては、そのような佛になるということもあり得るであらう。

しかしそれは、いわば化身であり應身であるにすぎない。そのようにさまざまに現前する佛陀の根本にある佛陀そのひとの本體、いわば法身、すなわち聖人としての眞實相は、どのようなものであるか。以下、多くの讃辭をつらねて中國の聖人というよりは中國の聖人を越えた聖人であることを頌めていく。

妙覽未兆則卓絕六位⁽¹⁾ いまだ兆さざるうちにふしぎに覽るということでは、易の六位の卦よりはるかにすぐれている。

曲成已著則化隆三五⁽³⁾ 兆しのあらわれたものをあますところなく圓成させていくということでは、化育のはたらきは三皇五

帝よりもゆたかでさかんだ。

冲量弘乎太虛⁽⁴⁾ 虛無でひろびろとしたさま、太虛よりも弘く、

ふしぎなるはたらきのゆきわたるところ、天地の兩儀よりも宏い。

易簡待以成體⁽⁶⁾ 易にして簡なる易の眞理も、かれにもとづいてこそ、その本體が完成する。

大和擬而稱劭⁽⁷⁾ 大和なるコスモスの大調和も、かれのようにしてこそ、そのよき名が美わしい。

員著者象其神寂⁽⁸⁾ 圓かにしてきわまりない著^{めづ}は、かれのふしぎなる靜寂さを象徴している。

方卦者法其智周⁽⁸⁾ 方しくしてあきらかな卦は、かれの周くゆきわたる知に法っているのだ。

照積祐之留祥⁽⁹⁾ かぎりない菩薩行において蓄積してきた祐祥^{さいわい}を照かし、

元宿命以制作⁽⁹⁾ 生きとし生けるものの宿命にもとづいてさまざまなおしえを制作する。

或綢之以德義⁽¹⁰⁾ あるときは徳とか義とかをおしえて、わずらわしく拘束し、

或疎之以冲風⁽¹¹⁾ またあるときはかぎりなくひろい無の風をおしえて、のびのびと自由ならしめる。

亮形搖於日新⁽¹¹⁾ あきらかに照らし出すや、かぎりない化身がゆれ動いて日々に新たなるはたらきがあらわれ、

期妙主於不盡

美既青而青藍⁽¹²⁾

逞百練以就粹

導庶物以歸宗

拔堯孔之外捷⁽¹³⁾

屬八億以語極⁽¹⁴⁾

單墳素以興典⁽¹⁵⁾

撥道行之三無

絡聃周以曾玄

神化著於西域⁽¹⁶⁾

若朝暉昇干陽谷⁽¹⁷⁾

民望景而興行

猶曲調諧於宮商

當是時也

希夷緬邈於義風⁽¹⁸⁾

神奇卓絕於皇軒

蔚采冲漠於周唐

頌味有餘於鄒魯

やがてそうなるであらうよう、かかる妙なる佛主として、いついつまでも盡きることなく化育のはたらしきを及ぼしつづけるのである。

すでに「青」になつていて「藍」よりも「青」い上根のひとつとを「よいかな」とほめては、さらに百の練磨によつて鍛錬させ、完全に純粹ならしめる。

あらゆる生けるものを導いて宗のおしえに歸せしめるにあたつては、かれは外なる耳目を捷さず堯・孔のおしえのかんぬきをはずしてしまふ。

八億の言葉を屬つて究極のおしえを語つては、

かようにいよいよ興なる經典によつて、古來の墳素を單の中のものとする。

道行般若なる空・無相・無願の三無のおしえをいささか説いては、

かくさらにさらに玄妙なるおしえによつて、老聃・莊周のおしえを絡みこんでしまふ。

神なる化育が西のかたインドに著るや、

朝暉が暘る谷より昇るがごとくであり、

民がはるかに景をながめて善行を興にすること、

音樂の曲調が宮商の音をかなでつつ、和するが如くであつた。

まさしくこの時においてか、

希かにして音無く、夷して色無きこと、伏羲の風よりも緬邈としてとおく、

神奇なること、黃帝の軒轅をはるかに卓絶えている。

蔚采なること、周公・唐堯よりも冲漠としてひろく、

頌めうたの味い、鄒の孟子・魯の孔子をこえて餘りある。

信可謂神化之都領 信にいいつべし、かれこそ神化のはたらきをすべる統一原理であり、

皇王之宗謨也 帝王のよるべき根本原理である、と。

注

- (1) 未兆、老子、六十四章「其安易持、其未兆易謀、其脆易泮、其微易散……」司馬相如、上書諫獵（文選卷三十九）「蓋聞明者遠見於未萌、而智者避危於無形」李善注「善曰、太公金匱曰、明者見於未萌、智者避危於無形」
- (2) 六位、易、乾、彖傳「大哉乾元、萬物資始、乃統天、雲行雨施、品物流形、大明終始、六位時成、時乘六龍以御天……」
- (3) 曲成、易、繫辭上「易、與天地準……範圍天地之化而不過、曲成萬物而不遺……」
- (4) 太虛、莊子、知北遊「有問道而應之者、不知道也、……是以不過乎崐崙、不遊乎大虛」孫綽、遊天台山賦「太虛遼廓而無閼、連自然之妙有」李善注「太虛謂天也、自然謂道也、……管子曰、虛而無形謂之道」
- (5) 兩儀、易、繫辭上「是故易有大極、是生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦……」
- (6) 易簡、易、繫辭上「乾知大始、坤作成物、乾以易知、坤以簡能、易則易知、簡則易從、易知則有親、易從則有功、……易簡而天下之理得矣、天下之理得而成位乎其中矣」
- (7) 大和、易、乾、彖傳「乾道變化、各正性命、保合大和、乃利貞、首出庶物、萬物咸寧」莊子、天運「夫至樂者、先之以人事、順之以天理、然後調理四時、太和萬物」
- 嵇康、聲無哀樂論「古之王者、承天理物、必崇簡易之教、御無爲之治、……然後文之以采章、照之以風雅、播之以八音、感之以太和……」
- (8) 圖書……方卦、易、繫辭上「是故蓍之德、圓而神、卦之德、方以知……」
- (9) 制作、劉歆、移書讓太常博士（文選四十三）「是故孔子……修易序書、制作春秋、以記帝王之道……」
- 杜預、春秋左氏傳序（文選卷四十五）「仲尼曰、文王既沒、文不在茲乎、此制作之本意也」
- (10) 德義、左傳、僖公二十四年「耳不聽五聲之和爲聾、目不別五色之章爲昧、心不則德義之經爲頑、口不道忠信之言爲瞽」何晏、景福殿賦「苟德義其如斯、夫何宮室之勿營、帝曰、俞哉」
- (11) 日新、易、大畜「彖曰、大畜、剛健篤實、輝光日新、其德剛上而尚賢」易、繫辭上「富有之謂大業、日新之謂盛德」
- (12) 青藍、荀子、勸學「青取之於藍、而青於藍」
- (13) 外捷、莊子、庚桑楚「夫外獲者不可繁而捉、將內捷、內獲者不可繆而捉、將外捷、外內獲者道德不能持而況放道而行者乎」
- (14) 語極、莊子、秋水「天在內、人在外、德在乎天、知天人之行、本乎天、位乎得、踴躍而屈伸、反要而語極」
- (15) 墳素、潘岳、閑居賦（文選卷十六）「其辭曰、傲墳素之場圃、步先哲之高衢」
- 李善注「左氏傳、楚靈王曰、左史倚相能讀三墳、五典八索九丘、賈逵曰、

三墳三皇之書、五典五帝之典、八索素王之法、九丘亡國之戒、墳大也、言三皇之大道、孔子作春秋素王之文也」

(16) 神化、班固、典引(文選卷四十八)「太極之元、兩儀始分、烟烟燭燭、

……沈浮交錯、庶類混成、肇命民主、五德初始……厥有氏號、紹天闡釋、莫不開元於太昊、皇初之首上哉、覓乎其書、猶得而修也、亞斯之代、通變神化、函光而不曜……」

左思、吳都賦(文選卷五)「魚鳥聳聳、萬物蠢生、芒芒黶黶、慌惚奄歟、

神化翕忽、函幽育明、窮性極形、盈虛自然……」

(17) 陽谷、書、堯典「分命羲仲、宅嵎夷、日陽谷、寅賓出日、平秩東作」

傳「宅居也、東表之地稱嵎夷、陽明也、日出於谷而天下明、故稱陽谷、陽谷嵎夷一也」

(18) 希夷、老子十四章「視之不見名曰夷、聽之不聞名曰希、搏之不得名曰微、此三者不可致詰、故混而爲一」

いったい三皇五帝以來の諸聖王こそが、帝王から帝王へと帝王中心に傳承されてきた中國の祭禮文化の根源であったのであり、そのような諸聖王の哲學的本質が、易傳の哲學などにおいて「いまだ兆さざるを妙覽し」「すでに著れたるを曲成す」とか「易にして簡」であり「大和」であるとか「圓著」「方卦」に象徴されるとか、さらには古典を「制作」して、あるいは「德義」を教え、あるいは無の「冲風」を説くなどなどと思惟されてきたのであった。しかしいまや墳墓の地には夷狄が跋扈し、……帝王は、齊の故地からさらに楚の地へと流寓し……いかんとも帝王中心の祭禮文化を再興し難い。いったい、どこに文化興隆の根源を求めるか。かように問われつつあった頃に、他方で古來帝王政治の邊境にあって、はるか東海の海上に神仙境を求道したり、また時俗のはかなきを悲しんでは歌舞しながら神仙たちの世界に遊ぶという傳統のあったこの吳地において外來佛教が受容されつつあった。そこにおいて佛陀とは、これまで述べてきたように皇太子位を棄てて出家し六年端坐して成道し、かく「西域」に出現したもうて以來、あらゆる「神化」をすべる聖人であった。すなわちいついかなるところにおいてもあれ、佛塔あり佛像いまして、それを中心に出家在家のひとびとが禮拜儀禮をなし瞑想にふかまり説法し聞法するときには、そのときそこにありありと現前して、ひとびとの心にふれたまう聖人である。それは、もはや帝王を中心とする祭禮文化によってのみ現前したまう聖人ではなくして、かえってそのような「方」の外に出て佛塔佛像のいますあたりで齋會をなして修行實踐し説法聞法するひとびとであるならば、いかなるひとびとであれ、ひとりひとりの人間の心に現前したまう聖人である。ここにはいまだ充全ではない

にしても、いついかなるところにおいても、そちらから現前してきてひとりひとりの人間の心にせまり、またひとりひとりの人間も自らの内なる心にこそ求道しようとする聖人がある。ここにおいて支遁は頌めうたっているのである——中國古來の古聖王に比べて、そのような聖人の方が「卓絶」している、「隆」^{さか}んである、「弘」であり「宏」である。前者は後者に「待」ち「擬」し「象」り「法」っている……と。いまや古聖王と根源において同一でありながら、さらにそれらをも超越した、あらたなる聖人が自覺されはじめているといつてよい。そうしてそこから、いまここにそのような聖人を現前させるべく、あらたなる中國文化が、さしあたりは佛教にふかかわった中國文化が成長していくであろう。

ところでここに支遁がうたっているように、そのような聖人が、まずは「制作」したまう說法佛であり、あらゆるところに化身を現したまうにしても、とくに說法會において「妙主」となりたまう佛であることに注目したい。すなわちいつどこにおいてもあれ、說法會において現前したまう佛であるのである。あるいは「德義」を説き、あるいは「沖風」を説き、上根のひとびとを「美」^はめては修行實踐を完成させ、ひとびとを「導」いて「歸宗」させ、「八億を屬」^{つづ}って極を語り、「道行の三無を掇」^{つづ}るのだという。いまインドにおける佛傳成立論にまで遡って論ずる餘裕はないが、インドの佛傳なるものは、佛陀が成道したまい初轉法輪があり、多くの佛弟子たちを歸依させ授戒したまうところで終結してしまっている。そして入滅については、別に『泥洹經』があつて物語られている。ともかく、弟子たちに授戒したあと入滅に至るまでのひとりの人格の傳記としては、大きな空白があるといわざるを得ぬ。かかる佛傳をひとりの聖人の傳記として受容してきた中國のひとびとは、いま支遁がそうしているように、その空白のあいだに大小無數の經典を說法したもうた說法佛があつたと理解していくのである。そこから中國佛教に固有の大問題が由來する。

いったい佛陀は、どのような經典を、どのような順序にしたがつて説いたのであるか。いったい佛陀が、どのような無數の說法によって説こうとされた根本の眞理とは何か。いったい佛陀は、われわれ衆生を化導して佛たらしめるべく、どのような眞理を説いているか……

やがて成立してくる講經會の説法において、とくに第一日目、「開題大會」の日の説法において、このような大問題に答えるべく「教相判釋」が發達していくのである。この點は、さらに章を改めて論ずることにして、いまはこの支遁の文章の最後の部分について、簡略に論じておかねばならぬ。

年逾從心

よわいは心の欲するところに従って矩を逾えぬ七十を過ぎてから、

泯迹泥洹

「泥洹」に入つて、この世に迹していた身體的存在を消滅させる。

夫至人時行而時止

いったい究極の聖人は、行るべき時には行れ、止むべき時には止む。

或隱此而顯彼

あるいはこちらに隠れるかと思ふと、あちらに顯れる。

迹絶於忍土

迹していた身體的存在が忍土なる娑婆世界においてなくなつてしまつたかと思ふと、

冥歸於維衛

いつのまにかふしぎなるしかたで維衛城に歸っている。

俗徇常以駭奇

俗世のひとつとは日常のことごとになずんでいるから、變だといつて慌てふためくが、

固以存亡而統之

もとよりこの世に存在するか、あるいはこの世からいなくなるかというところには、一貫した統一法則

があるのである。

至於靈覺之性

それにしても靈妙なる覺りをさとする叡知性がどうなるかといへば、

三果殄滅

三種の聖者なる道果は、誰ひとりいなくなつてしまつて、

豁若川傾

ぽっかりと空白のできたこと、川の水がすっかり流れ去つてしまつたようだ。

頽如乾墜

くずれ落ちてしまったこと、天が墜落してしまつたようだ。

黔首與永夜同幽

民草はまっ暗闇にとらわれて永遠の夜と同様である。

冥流與涸津並遺

冥々のうちにはたらく化育の流れも、水の涸れた渡し場のように渡守に見捨てられてしまつた。

六度與崩岑俱蹶

六度の菩薩行を行ずるひとつとも、巍巍たる高峰が崩れてしまつたように究極の目標をむりやりに奪い

去られ、

三乗與絶軸解轡

三乗の修行を行ずるひとびとも、梭の糸が切れて飛んでいったように、馬につないでいた轡が解かれてしまった。

門徒泣血而心喪

佛門の信者たちは、血を吐くほどに泣いて心はもぬけのから。

百靈銜哀而情慄

衆生たちは、哀悼の情のあまりに心がたかぶっている。

夫道高者應卑

そもそも偉大なる道を體得していればいるほど、卑小なところにも感應してはたらくのである。

因巡者親譽

ひたすら依存するひとびとは、それに親しみ、それを譽れとする。

故不祈哭而哭

されば哭するように依頼しておかなくとも、自ずから哭するのである（莊子、養生主篇）。

豈非兼忘天下易

まことにもって世の中の人間すべての存在を一樣に意識しないことはやさしいが、

使天下兼忘難

世の中の人間すべてに己の存在をひとしく忘れさせることはもっと難しいということであるのである

（莊子、天運篇）。

いま論じたように出家し六年端坐し安般の修行を實踐して聖人になった佛陀が、本質において說法する佛であって、したがっていつどこにおいてもいまこの說法會に現前したまう佛であるとすれば、よわい八十にして「泥洹」し、「時に行れ時に止む」、「此に隠れて彼に顯れ」、かく「存亡」するというようなことではないか。そうして佛陀が入滅したもうたからといって、「三果は殄滅」してしまって「川傾」き「乾墜」ちたようだとか、「永夜」のようであり「涸津」のようだとか、「岑」が「崩」れてしまい「軸」の糸が「絶」れて飛んでいってしまったようなことも、あり得ないのではないか。ましていわんや「天下をして兼忘せしめることは難しい」などというのは、佛陀という最高の聖人を損滅することになるのではないか……わたくしは、たしかにここに述べたような說法佛という本質がさらにつきつめて思惟されていくならば、そのようなことはあり得なくなると思う。しかしこの東晉中期くらいまでの佛教思想においては、まだまだ思惟されはじめたばかりで、多くの問題が思

惟しのこされている——いったい佛陀はどのような眞理を説法したまうのであって、それがわれわれ末世の衆生にどのようなにかわつてくるのであるか、そもそも佛陀が泥洹に入りたまうとはどういうことであつて、それがわれわれ末世の衆生にとってどのような意味をもつか、われわれとて佛陀がそうされたように出家して修行實踐することによって聖人になれるであろうが、われわれが聖人になれるということの根據はどこにあるか……まさしくこれらの問いが問われるにも至っていないという思想の未成熟の故にこそ、このような不安、このような悲嘆、このような絶望があるのだと思う。つづいて東晉末期から劉宋にかけての時期に、姚秦長安より羅什佛教がもたらされ、法顯によつて『般泥洹經』がもたらされて、これらの問いが一舉に解決されてしまふや、泥洹はもはや不安・悲嘆・絶望の對象ではなくして、かえつて佛教者としての諸活動への勇氣の根源となつていくのである。それらの點は次下にあつたためて論ずることとして、いまはさらに末世であるのみならず、かてて加えて邊境にすら生れた支遁の悲嘆を、もう少し聞いておこう。

靈風播越

佛教文化はどんどん傳播していつて、

環周六合

あまねく宇宙いっぱいにゆきわたつた。

曆數終於赤縣

佛教流傳の定められたコースの最後になつたのが中國であつたから、

後死所以與聞

佛陀が亡くなられた後になつて、やつと佛教の教えを聞くことができるようになった。

景仰神儀

さぞかしりっぱであつたであろう御姿を仰ぎみるも、

而事絶於千載

この世に生きておられたのは、はるかに遠く千年も前だ。

祇洹既已漂落

佛陀が説法された祇洹精舎もいまはすでに廢墟になつてしまひ、

玉樹卒亦荒蕪

佛陀が入滅された沙羅双樹林もつとに荒廢してしまつてゐる。

道喪人亡

佛教の眞理はどこにあるかわからないし、佛教を伝える人はいなくなつてしまつた。

時亦已矣

ああ、佛法がこの世に存續する時代も過ぎ去つた。

遁以不才

わたくし（支）遁は非才をもってして、

仰遵大猷

大いなる佛教の道に遵っている。

追朝陽而弗暨

朝は暗いうちから日の出を追いかけるが如く、

附桑榆而未升

夜は更けるまで夜明けに追いつくが如くになっている。

神馳在昔

わたくしの神靈はありし日のことごとに馳せめぐり、

願言再欽

思いつづけているうちに、あらためて敬慕の氣持がつってくる。

遂援筆興古

かくして筆で文字をしたためて、古風な文をつくり、

述厥遐思

はるかな昔を思う氣持を述べる。

かように佛陀が泥洹に入ったことに絶望的になり、佛跡も荒廢に歸した千載の後に邊地で求道することを悲嘆するとは、それだけ支遁及びかれを中心とする貴族の心中に、佛そのひとのいました世を慕い、佛そのひとにま見えたいとの願いがつのっていることでもあろう。かれらは、「大猷に仰遵して、朝陽の暨えざるを追ひ、桑榆の升らざるに附かん」とし——すなわち早曉から深更まで佛道修行に努めながらも、それが向上すればするほど、いよいよ佛なる聖人がどのようににはたらかけるのか、それによってかれら自身がどのようにに佛になるか、を問うこととなるが、かかる絶望、かかる不安、の中からこそ、その問いが眞の問いとして問われるようになっていく。そして眞の問いが問われるところからこそ、眞の答えが答えられるようになるであらう。

かくして西晉末、永嘉の亂による衰亡のきわみの頃に、いわゆる「清議の淵叢」の地から南移してきた士族に生れて「世事佛」の還境に成長し、東晉建國の功臣たちがつぎつぎに世を去っていく前後に出家し、つづいて清談サロンにデヴェニューし、やがておむね會稽の山中に隱棲して孫綽、許詢、王羲之、會稽王昱、謝安などなどの佛教活動をリードした支遁の佛教思想の中心に、以上のようなあらたなる聖人としての佛陀がある。かれの詩は、そのような佛陀にしたがって安般や禪定を修行しているあいだ

に體得した感興を詠い、かれの讃文や哲學論文も、そのような佛陀をいまここにリアライズするべく禮讃し説法し清談している、いまやインドの佛陀はあらたなる中國聖人になりきっているといつてよい。かれと親交のあつた東晉貴族たちも、まさしくそのような聖人を慕い、そのような聖人を求めていたことを、孫綽の『喻道論』に例示することもできるであらう。「周孔は即ち佛にして佛は即ち周孔」と宣言してから、「昔佛は太子たり。國を棄てて道を學ぶ。……營魄に載りて、安般を内思す。一には數、二には隨、三には止、四には觀、五には還、六には淨……端坐六年にして道は成じ佛と號す……斯の時に於いてか、天は清く地は潤い、品物は咸く亨り……本國を還照し法音を廣敷す。父王は感悟し、亦道場に昇る。此を以て親を榮んにす。何の孝か之に如かん……」（弘明集卷三、大正5217a・c）と述べていくのである。つぎには東晉から劉宋へ、さらに南齊へとそのようなあらたなる中國聖人としての佛陀の理念がどのように發展するかを論述して、その理念にもとづいていよいよ佛教文化が興隆することを考えてみたいと思う。

一一 東晉末期における慧遠の思想——『沙門不敬王者論』と『大乘大義章』——

いったい東晉後半期から劉宋にかけての歴史過程を、どのように理解するべきであるか。それは、一つの王朝が崩壊してもう一つの王朝が成立したというだけのことでは勿論なく、社會構造そのものの展開であり、しかも漢末にはじまって隋唐におわるであろう長大な展開の一段階であるが、それはどのような構造的展開であるか。この時期につぎつぎに發生した諸社會事象には、どのような基本構造があるか。いうまでもなく、そのような社會構造の展開にふくまれた基本要素として、その時期における佛教思想の新展開を解釋できないかと思うのである。冉閔の亂後の中原荒廢から興って、すでに慕容諸部をも姚氏をも臣屬させ、最後に張天錫の前涼をも版圖に收めて華北統一を完了した五胡第一の名君苻堅は、己の德化に驕るところがあつたにちがいない。九十七萬の大軍を以て「いまだ王化に霑わざる東南の一隅」を征討しようとする。「江東は微弱にして僅かに存すといえども、中華の正統なり……」（通鑑卷一〇四、孝孝武帝太元七年條）などなどという忠臣たちの諫言も聽入れず、八十七萬の大軍を總動

員して肥水の彼岸にまで侵寇する。それを迎撃つは、名宰相謝安の總指揮のもと、征虜大將軍謝石、前鋒都督謝玄配下の八萬。なかんずく劉牢之にひきいられた北府兵五千のめざましい先制攻撃によって敵軍を大破。諸軍みな潰滅して苻堅も負傷し單騎敗走（西紀三八三年）、この肥水の戦いの大勝によって東晉王朝は、かろうじて存続しつづけるが、まさしくここより内部崩壊し始める。第一には、謝安を徐々に排除していつて政權を擔當した司馬道子父子治下の政治腐敗。それは、もとより宮人を河邊の「酒肆」に仕立上げ舟遊びしながら酒宴を娛しみ「吳語」を話したという道子父子の低劣さや惡徳が根本原因であるのではない。むしろ道子父子のような人物が宰相になり、その頃より「寒人」が登用され實權を握りはじめるということこそが、一つの結果であるにすぎぬ。そこには東晉社會そのものの世俗化とでもいうべきことがなくてはならぬ。すでに唐長孺氏や李劍農氏などが見事に説明しておられるように、その頃ともなれば、從來のように中央政府がいよいよ苛酷な田租・戸調・徭役などによって一般農民を收奪し、各地の軍府が兵役や生産活動に「吏」「客」「兵」などを驅使し、貴族や豪族がそれぞれの莊園の自給自足經濟に「門生」「衣食客」「部曲」などなどを使役するというのみならず、それらの支配機構の各階層が、それぞれの特權を利用して餘剰生産もしくは商品生産を搾取し、さらに各種の商業活動を營むことによって暴利を求めようとする。⁽⁵⁾かかる支配機構に密着した商業活動が、その支配機構そのものを私權化し腐敗させ非正當化してしまうと同時に、さなきだに胡族との戰爭狀態で疲弊しきった一般農民・兵士・農奴などを極度にまで壓迫するであろうことは、むしろ必然である。そこからして第二には、無數の農民が戸籍を捨てて逃亡し、さらに兵士や農奴すらも流民となって、あるいは山湖あるいは南海へと流浪することとなり、かれらを組織化した宗教叛亂が勃發する。⁽⁶⁾かつての黃巾の亂も八王の亂もそうであったように、いわゆる海濱地域を中心にひろまっていた天師道教を熱狂的に信奉する民衆を率いた孫恩の亂つづく盧循の亂である。⁽⁷⁾中國古來の儒家的共同體に安住できなくなったひとびと、上は孝武帝や司馬道子父子から下は流民に至るまで、のあいだに天師道教だけが心の依りどころになっていたその時代、さしたる抵抗もなくみるみるひろまって叛亂軍は、三吳地方を制壓し建康をもおびやかす。もとより、かれらは暴徒であって、あらたなる社會を創造する原動力ではない。しかしそれまでの東晉貴族社會を解體する役割を果たしたことは疑いない。

第三、このように上からしても下からしても、東晉皇帝を奉ずる貴族・豪族共同體の勢力均衡という社會構造が崩壊していくところから、あらたな社會構造の創出へと一步をふみ出すのが、桓玄の篡奪劇にまき込まれて劉牢之が自殺して以後、かの北府兵團を統率した劉裕に他ならない。そもそのはじめさしもの暴威をふるいつづけていた孫恩の亂を平定するところから興って、楚帝を譖稱した桓玄を誅し、さらにかかる東晉社會の混亂に南寇してきた南燕を撃退し、そして直ちに引返して慮循を海濱に追いつめて敗死させ、いよいよいまや最後の對抗者となった劉毅を攻めて自殺させる——かくかれの武功を列舉することだけによつても、ここにおいて（桓玄のように）皇帝もしくは貴族の文化的權威によつて北府・西府の軍事力を從屬させる時代から（やがて劉裕がそうなるように）皇帝自身が直接的に軍事力を掌握することによつて諸權力を集中する時代へと推移せざるを得ぬことが察せられる。而後皇帝たるもの、まさしく軍事力をバックに集權機構を安定させていかねばならぬ。但南朝においては宋齊梁陳皇帝による軍事力の掌握もいわゆる兵農分離的府兵制によるかぎり充満でなく、權力集中もいくばくかの恩倖を側近に集めている程度にすぎず、他方かかるあらたな社會體制を根據づけるべき、あらたな選舉制度と文化もまだまだ未成熟であつて、南朝社會構造はついに安定し難かつたといわざるを得ぬ。

注

- (1) 唐長孺「南朝寒人的興起」『魏晉南北朝史論叢編』所收 一〇四～一〇五頁參照。
- (2) そのうち田租については唐長孺「西晉田制私釋」『論叢』所收、戶調については同「魏晉戶調制及其演變」『論叢』所收、逋役については同「三至六世紀江南大土地所有制的發展」一九五七年、三九頁以下などを參照。
- (3) 唐長孺「三至六世紀江南大土地所有制的發展」一九五七年、四一頁以下參照。
- (4) 宮崎市定「部曲から佃戸へ——唐宋社會變革の一面——」『アジア史論考』中卷所收など參照。
- (5) 李劍農「魏晉南北朝隋唐經濟史稿」一九六三年、一〇六頁以下參照。
- (6) 唐長孺「三至六世紀江南大土地所有制的發展」一九五七年、五〇～五四頁參照。
- (7) 陳寅恪「天師道與濱海地域之關係」『陳寅恪先生論文集』上册所收
- (8) その間の事情の詳細については、資治通鑑卷一一一以下、吉川忠夫『劉裕』（中國人物叢書3）一九六六年など參照。

(9) 漢代の郷舉里選にはじまって、魏晉南北朝の九品中正制、さらに隋唐以降の科舉制といった中國の選舉制度が時代とともに世俗化しゆく社會構造と時代とともに多中心化していく文化的共同體とを媒介させ融合させて、社會全體を安定させる機能をもったであろうことについては、舊

稿一八頁以下に論じた。またあらたな選舉制度としての科舉制の萌芽的展開については唐長孺「南北朝后期科舉制度的萌芽」(『論叢續篇』所收)などを参照。

ところで隋唐における律令制的社會體制と佛教道教的文化とのバランスは、かかる南朝の社會體制と文化を直接的に繼承するものではなくして、北朝胡族治下の軍事體制と文化が「中華の正統」なる南朝の諸要素を受容し融合するところに成立するのであるが、それについては陳寅恪氏の名著『隋唐制度淵源略論稿』(一九四六年)などを参照いただくとして、ここにいささか論じたいことは、おそらく佛教思想についても同じことがいえる。そしてさらに限定して隋唐佛教思想の基本をなす教相判釋についても同様に考えねばならないことである。さきに略述したように東晉社會がほとんど世俗化して崩壊しゆき劉裕の宋朝が成立するころ、まさしくそのころに東晉佛教思想がどのようにあらたに展開するか、そこにおいてかねてより問われるようになっていた問いがどのように答えられていくか、を論じて、以てそこに隋唐の教相判釋の淵源を指摘してみたい。しかもそれがあらたなる中國佛教思想の源流であるということにとどまらずして、あらたなる中國文化の芽生えでもあり、さらにいえばあらたなる人間類型の成立でもあることを示唆してみたい。

かつて東晉初期において元帝・明帝を中心とする流寓貴族たちのあいだにも佛教信仰が流行し滲透していくとともに、必然の過程としてそもそも中國皇帝たるもの沙門に禮拜すべきでない、沙門こそが帝王に禮敬しなくてはならぬのでないかといういわゆる禮敬問題が焦眉の課題となり——皇帝權が弱體化したときにこそ皇帝權とは本來何であるかが自覺されるのである——ここに幼少の成帝を補政した庾冰が「一朝」にして「百代廢^やめざるところ」の「禮典を易え名教を棄て」てはならぬとの詔を代作する。それに對し尙書令何充などの貴族たちが敢然反駁して、沙門は「專專然」として「守戒」し「忘身」している、その教化は「王化を助け」、「燒香呪願」するにも「必ず國家を先にする」、されば「漢世」よりこのかた「先聖」も「因りて革めず」云々

と論じたところで、庾冰の議は寝^{やす}んでしまい、つづいて上述したような東晉中期佛教が展開したのであった。

かくして東晉後期、司馬道子の政治墮落がはじまり、孫恩の亂軍が猛威を揮って、かの北府軍團の兵力が消耗しきった際に、西府軍團の兵力を恃んだ桓玄は、つぎつぎに晉室篡奪の野望を達成していく。明日にも帝位に即こうとするに先立って、さき頃の禮敬問題を再燃させる。「沙門不敬王者」についての「何庾」の論を「未だ理を以つては相屈せず」として尙書八座に再檢討を命じ、その答書を得た上で、かねてより貴族階層の代表者として吏部尙書中書令の重任に配してあった王導の孫、王謐に書を送って數次にわたる論争を展開する。それと同時に、すでに戦亂に疲弊した會稽にかわって、東晉佛教文化のみならずある意味では東晉文化そのものの中心にもなりつつあった廬山にいる慧遠のもとに「一代大事」についての「釋疑」を求める書を送る。わたくしは、この著名な「沙門不敬王者」論争なるものは、いわれるようにインド佛教文化と中國文化との對決であったというよりは、むしろより根本的にはそれまでの帝王中心の中國文化に固執するか、それともあらたにひとりひとりの貴族をも中心とする文化を承認するかという文化原理論争であったのであり、中國文化史もしくは思想史そのものの本質的轉換を劃する根本論争であったといえると思う。いまここにその「沙門不敬王者」論争そのものを論述するつもりはないのであるが、とくに慧遠の『沙門不敬王者論』は、さしあたり沙門に指導される佛教文化のみを對象とするけれども、より大きなペースペクティヴから見ればひとりひとりの人間を中心とする文化の成立を宣言し、それをほとんどはじめて理論的に根據づけた論文であると考えたい。それまでにすでに、上述したような東晉佛教思想によって新文化原理への問いが問われつつあったのを承けて、いってももちろん師道安以來の北地の嚴格な實踐佛教を導入することによって、はじめてその問いに根本的な答えの可能性を開き、それにつづく佛教文化全盛時代への序曲となる——この時期以後隋唐に至るまでの中國文化が根本において佛教思想に基礎づけられた文化であったというのも、そもそも新文化原理を可能にしたものが佛教思想であったところよりして、必然的にそうならざるを得なかったのであり、やっと唐になってから、さらにつぎの文化への移向がはじまるといえるのではないか。かかる意味をもつであろう慧遠の思想そのものを、いまここに論述するつもりはないのであるが、ここではごくごく簡略に『沙門不敬王者論』の

思想が、どのようにすぐつづいてなされた鳩摩羅什との往復書簡『大乘大義章』の思想につながるかという點だけを關説しておきたい。というのは、從來必ずしも前者の中國的傳統にしたがい思惟された思想にもとづいてこそ後者のまったく佛教教理的な問答が展開することが確認されているとはいえないようであり、そのことによってその教理問答をさらに進めて結論へと究めた僧叡の『喩疑』がもつ思想的意義も見失われがちであったように思われるからである。ともあれ、その點についての關説が、それまでの中國思想の展開からそれ以後發達する佛教教理思想への連續性をコメントすることにもなろう。

それでは『沙門不敬王者論』の思想と『大乘大義章』の思想とは、どのように關係するか。わたくしは、それらのあいだに同一の思想構造があると考え。はじめに前者について略論しよう。そもそものきっかけになった桓玄の論は、こうである。老子に道天地三大とともに王大をいうのは、唯「聖人が位にある」からというだけではない。「天地之大德を生と曰う」に對し、王とは、その「生を資け運を通」じ、その「生を通じ物を理める」、すなわち「萬化の本」である。されば沙門といえども生きながらえているかぎり、「その德を受」け「その恵に沾」っているのであって、「その禮を遺」れ「その敬を廢する」ことがあつてはならぬ。なお慧遠の論中の對論者も立場を同じうする。王が「體極」して萬化に「體順」しているに同じく、沙門も「極を求むる」には「化に順う」べきである。「上皇已來」代々帝位にあった者は「その原本」すなわち「宗極の明なるべき」に則っている、それ以外に沙門が求めるような「幽宗」はない。王がかくあるに對し、萬物はその「形」も「神」も「化」であつて「化して生となり化して死となる」にすぎぬ——かく天地萬物の大化の中心かつ根源が王であり萬物は化にすぎぬという王中心論に對して、慧遠の反論は、それをひとまず認める。それはそうだ、たしかに「在家」についてはそういうのもよい。しかし「出家」についてはそうはいえぬ、というのである。慧遠のいうところは、こうである。「有方」の世界内にあるかぎりのあらゆる存在は、もとより「生を大化に稟け」ている。ところで諸存在には、「無靈」なるものと「有靈」なるものがある。「無靈」すなわち「情」も「神」もなきものであれば、「化」によつて「形(すなわち身)」が生じ「形朽ちて化滅す」。しかるに「有靈」すなわち「情」も「神」もあるものは、そのように唯々「化」のままにあるのではない。「化」によつて「形」が生ずるとき、「化」に對

して「情」が動いて、「化」をうけることはいよいよ廣く、「形」はいよいよ積み重なっていく。そのことによって「情」はいよいよその形に凝滞し、煩惱の「累」はいよいよ深重になる。かくして「三界」のあいだを「貪愛」の情のままに「生々」し「長流」しつづけることになる。天地にせよ王侯にせよ、まさしく「化」というそのことによって、生れては生きながらえ死んで生死轉廻しつづける「有靈」たちの「患」を、いかんともし難いではないか。

ここに「出家」たる者の「簪を落」し「服を變」じ、かく形にとらわれることを絶ちきって「患を息」めしめ、大化に順わずして「宗を求める」修行がなくてはならぬこととなる。かれらは、「化表に超」えて「宗を尋ね」ざるを得ないのである。しからばいかにして「宗を尋ねる」か。(A)「有靈」なる者が「化」によって生死輪廻しつづけているあいだも、「神」まで生滅するわけではない。「神」は「情之根」でありつつ、火が一つの薪からつぎの薪へと燃え移るように、一身からつぎの身へと「冥移」する。そうしているかぎり、「神」は「情之根」であるままに凝滞して自由を失い、「智」はほの昏く照りががやかぬ。しかもしも「情」によって「生を累する」ことなくして「生が滅」するならば、「生が神を累」することもなくなって「神」は根源の眞理に「冥」合する。そのところを「泥洹」という。「神」こそ、純粹さの極にまできわめられるとき靈妙なるはたらきをなす。「神」は、もともとあらゆるはたらきかけに自由自在に應じていって「無主」であり、あらゆる名づけられるものが盡きてしまつて「無名」であるのである。

かくして(B)いますでに「皇極に協契」し「極を體」した聖人は、どのように「生民を在宥する」か。聖人は、「兼」ねている、すなわち萬民と一體になっているのではあるが、ひとしなみに教化するのではない。それぞれの「時」世にしたがつて「教」化し、それぞれの「民心に即してその分を通ぜしめ」その分以上には關知しない。ひとびとの「用惑」にもとづいてのみ「曲成」するのである。されば「古えの大道を語る者」は、「五變」してはじめて「形名を擧げ」、「九變」してはじめて「賞罰を言う」。「六合之外」のことを「論」じないこともあれば、「六合之内」のことを「辯」じないこともあり、「春秋に經世せし先王の志」を「議」さないこともある。かように「堯孔」にしても「如來」にしても、聖人は、「先に合して後に乖われる」——究極におい

て「同」じであるが、さまざまの「權」によってさまざまの姿を示現しては、あまねく教「化」する。

さて以上のように『沙門不敬王者論』の内容を要約すると、ここにおいて慧遠は、二つの問いに答えようとしている。

(A) 出家は、いかにして「泥洹」を得て聖人になるか。(B) かように聖人になったとき、どのように教化するか。しかしこの(B)の問いは、けっきょく、どのように教化することによって衆生をして聖人たらしめようとするかであって、二問はいかにして聖人になるかの一問である。ついに慧遠に至って、さしあたり出家者についてであるにしても、いかにして聖人になるかが答えられようとする。答えて曰く、「有靈」なるものには、「情之根」としての「神」がある、「情」がやみ「生」が滅するとき、「神」は「冥」合し「泥洹」を得て聖人になる、かくして「極を體」した聖人は萬民を「兼」しているけれども、それぞれの「時」世にしたがって「教」化し、それぞれの「民心に即してその分を通ぜしめる」と。かくして王者ならざる出家が聖人たり得る。したがって中國文化の主體的繼承・創造者たり得ることが思惟されはじめる。まさしくその同じ問いを、みずからの實踐にもとづいて佛教教理上の問題として問い、そしてそれに對しインド佛教教理史からしておそらく最先端の解答が與えられるのが、『大乘大義章』であると考えられる。『大乘大義章』に即して解説しよう。

それにしてもいったい『大乘大義章』の書簡の往復は、何度あったか。わたくしは、三度くらいかと考える。木村英一編『慧遠研究』につけられた問答番號によって示せば、初回には第一の問答が往還し、その羅什の初答にいいよ信賴感を深めていた慧遠が、羅什が「本國に還る」かも知れないというニュースに驚いて、鬱積していた諸問を一舉に吐き出して、第二乃至第十三の問いを列記し、それらに逐一詳細な解答が寄せられる。第三回には、第十四以下の問答が往還して、餘蘊を盡す——かようにでも理解しておきたい。もとより嚴密には確認し得ないところもあり、ここにその論證を試みる暇もないが、いまは初回と次回と考えた問答を中心に、問答の要點をとらえることとする。

注

(1) わたくしが書簡の往復が三度くらいかと考える理由は、ひとえに慧遠

の問と羅什の答及びそれぞれの問と問、答と答の問の相互關係の理解に

もとづく。いま、その要點だけを略記すれば、以下の如くである。まず、第二回目の手紙にあったと考える第二問乃至第十三問が羅什の第一答を前提していることについて。慧遠の第二問は、はじめに羅什の第一答の内容を「遠領解曰、……」と要約しておいてから（その意味では、「遠領解曰、……」以下の一段は第二問中にふくめた方が適切であろう）、その要約にしたがって「法身實相」については『般若經』、「法身同化」については『方等諸經』を経證として引用し「此二條是所不疑」と肯定しておいて、第三の「法性生身」について、いかに受生して身體をもつに至るかを委細に問うのであろう。あきらかに第一答を前提している。

第三問も如來の「眞法身」が佛像のような「斯身」をもつのは何によるかを問うのであって、内容的にも第二問につづく。さらにつぎの點も考慮に價する。羅什の第五答中に「問所緣佛爲是眞法身、爲變化身者、是事先已答」（一九頁三行以下）というのは、『慧遠研究』には注記されていないが、この第三答の中で答え已っていることをいうのであろうとすれば第三問は第五問に先立つ手紙にあったか、又は同じ手紙の中で先に列擧されていて、したがって羅什の答も同じ手紙の中で先にあったかの何れかである。おそらく後者であらう。

第四問は、問の中に「來答云、法身菩薩非身口意業所造」と第一答の一部（六頁一〇行）を引用することによって、第一答にもとづいていることは明らか。それにもとづいて『十住經』の十住菩薩に千生補處乃至一生補處があるという點を、阿毘曇の「須陀洹七生之義」との類比から問題にするのであろう。

第五問は、第四問につづいて、佛身に三十二相があるのは「結業身において修したのか、法身において修したのか」を問う。内容的に第三、

南朝前半期における教相判釋の成立について

第四問に接續すると考えられる。

第六問は、菩薩が授記を受ける場合、佛の法身より受けるのか、變化身より受けるのか、を問う。問中に「若受眞法身決……唯當十住菩薩共爲國土」とあるのは、第一答中に「眞法身者……具足十住菩薩之衆、乃得聞法」とあったのによるのではないか。

第七問は、法身菩薩に四大五根がないとすると、その神通の妙も因假する所がないではないかと問う。第一答に「佛法身者同於變化、化無四大五根」とあったことにもとづく問である。

第八問は、第一答の中で無生菩薩がこの肉身を捨てて清淨行身を得ることを云い、妙行法性生身を説くことに矛盾する如き經論の文章を引くと考えられる。つぎの點も考慮さるべきである。第一七問は、「前答」に「遍學菩薩雖入二道悉行悉知、而不決定取泥洹證、所以者何、本有不證之心、心不捨一切故、理窮則返、如入滅定、先期心生、設復暫滅、時至則發」とあったことを受けて、慧遠が矢つぎ早に九條の小問を列擧している（『慧遠研究』では十條になっているが、その第二條とされているものは、内容から考えて羅什の答の中の自問自答と考えるべきであり、慧遠の間ではない。羅什の答は、この問答の前から後へと接續している。したがって、この一條を減じて九條の小問と考える）。九條の小問はすべて右の「前答」の中の文章をふまえていて、それが慧遠にとって、いかに重要な意味をもつものであったかが考えられる。それにしても、現存の『大乘義章』においては、その重要な文章が第一七問の直前へと轉記されてしまっていて、本來羅什のどの「前答」の中にあった文章であったかが、わからなくなってしまっている。（『慧遠研究』「大乘義章」注二九五は、二通りの解決を提供するが、いずれにも賛成し難い）。わた

くしは内容から考えてこの第八答の末尾にあった文章が、第一七問との關係を示すために、その直前に轉記されたと考えたい。そうだとすれば、この點も、わたくしが第八問、したがって第八答は第二次の往復書簡中にあり、第十七問は、第三次の往復書簡中であつたと考えることを裏書きするであらう。

第九問も、第一答に「如鏡中像・水中月、見如有色、而無觸等、則非色也、化亦如是、法身亦然」とあつたことをうけて、その「水月」「鏡像」が「四大」及び「四大所生」と定義される「色」とどのような關係にあるかを問う。あきらかに第一答にもとづく。因みにわたくしが第三次の手紙にあつたと考える第一四問はこの間に對する第九答をうけているであらう。

第十問は、「來答稱、法華經說、羅漢受記爲佛、譬如法身菩薩淨行受生故、記菩薩作佛」と第一答（六頁五行）に「又如法花經說、羅漢受記爲佛、……譬如法身菩薩淨行生故說言作佛」とあつた文を引いて（『慧遠研究』大乘大義章注二一に第四答一五頁十行以下を指摘するのは誤り）、「羅漢が佛になる」という根本テーゼをめぐる疑問を闡陳する。なお問の中で「斯問以備於前章」（もちろん前章というのは、この問答を『大乘大義章』として編纂しなおした後の變改であらう。）というのはおそらく第二問に言及するのであって、第二問と第十問が同じ手紙の中に列擧されていたことを示唆するであらう（もし第二問先立つ手紙の中にあつたとすればそれに對する第二答を知っているはずであり、その上で同じ内容の問を列擧するのは不自然である）。

第十一問は、念佛三昧において見佛することが夢中の所見に譬えられ、そのことを問題にする。

つづいて第十二問は、インドでも問題になつた有部阿毘曇獨特の生住異滅の四相及び生生・住住・異異・滅滅の四隨相說に內在する論理的矛盾を問う。これら第十一、第十二問については、第二次の手紙の中で問うたのか、第三次の手紙の中であつたのか、あるいはそれ以外であつたのか、確たる證據を見出せない。前後の問から考えて、第二次の手紙の中にあつたと考える。

第十三問は第一答の中で「法性」が説かれ「受記爲佛」することが説かれ「法身實相」が説かれていたことをうけて、それらの關係を問うのであらう。また「法性常住」が有であるか、無であるかを問う。つぎの點も考慮したい。第十三答の初めに羅什が「此三義、上無生忍中已明文」というのは『慧遠研究』大乘義章注二五二には「示處未詳」と注記するが第二答（八頁二行以下）に言及するのではなからうか。そうだとすれば、第二答と第十三答が同一の返書の中にあつたことを推察させるであらう（もし第二答が先立つ手紙の中にあつたとすれば慧遠はすでに答えられたことを、再び問うたこととなつて、不自然であるからである）。大略以上の考察によつて第二乃至第十三の問答は第二次の往復書簡に記されていたと考える。

つぎに第十四以下の問答が第三次の往復書簡にあつたと考えられる理由を略記しておく。第十四・第十五問は、第九答においてはじめて、「四大」説が展開されたのを承けて、さらに四大が因縁生であるかどうか、それを形成する原子たる「極微」が有であるか無であるかを問う如くである。

第十六問は、「前識」から「後念」が生ずるときの連續、非連續の問題を問う。この問がとくにどの問答に由來するか、確認し難いが、第九

答において生住異滅が論ぜられたことを承けるであろうか。ともあれ、前後の問と同じく第三次の手紙の中に書かれていたと考えておく。

第十七問にふくまれる九條の小問については、先に論じた。これは明らかに第三次の手紙の中の間である。

最後の第十八問は第四問で佛菩薩の壽量について問うたにもかかわらず「經言千生者、所未聞故、不得委要相答耳」と充分に答えられなかつ

たので、さらに改めて問うのではないか。末尾に「此問已備之於前章、若一理推釋、二亦俱解」とあることもそれによって理解されるのではないか。

以上充分に論断できないところも少くないが、ひとまずこれらの問答は、三次にわたる往復書簡に記されていたと考えておいて、以下その内容の哲學的な構造について論じてみることにする。

さてわれわれに伝えられている『大乘大義章』は、佛教教理にかかわる問答の部分のみが編纂されて、いわば「章」形式の論書に改作されているのであって、それとは獨立に第二回の書簡文と考えられるものが伝えられている。『慧遠文集』の第二十一「重興鳩摩羅什書」である。さらに問答の内容からしても、先行する書簡があったにちがいないが、あるいは同じく第二十三「答秦主姚興書」なる「大智論序」を斷わる書簡がそれであるかも知れぬ。あるいは別に直接羅什宛に手紙を書いたのかも知れぬ。ともかく第一回の書簡には、唯一問が記されていたと思われる。その一問、つづく問答から判斷して、たしかにもっとも肝要の一問であつたといえる。曰く、

「佛が法身の狀態に於いて、菩薩のために經を説かれると、法身の菩薩にして初めてそれを見ることができ（るといわれてい）ますが、そうしますと（法身にも）四大五根があることになりました。もしそうだとすれば、色身と何の差別があつて法身というのでしょうか。……」（『慧遠文集』の和譯による）

法身にも四大五根があることとなる、いやむしろなくてはならないのではないかというのであるが、いったい何故に慧遠は、かかる問いを發したか。この問いの眞實の意圖はどこにあるか。つぎの書簡においても同じ主旨の問いが繰返される。たとえば第二問において慧遠が問題にするのは、「（無生）法忍を得た菩薩」が「結業身を捨てて法性身を得る」（第一答）とされるとき、その「受生の本」は何か、である。すなわちこうである。「得忍菩薩」以上「補處大士」乃至「樹王下に坐し正覺を取る者」が「受生」し「形」をあらわして「化を成ずる」ことができるのは、「煩惱の殘氣」「本習の餘愛」「餘垢」によるであろう。しか

るにかれらにもし「結業身」「結業五根」「四大」「止處」がないとすると、そのような「餘垢」も「生じ得」ないのではないか、生ずるに「由」がないのではないか。「四大がまつたくないとすると、かれらの身體は何によつて構成されているか。陰陽を超越しているのであれば、ひとびとの感に應じて化を成ずることもできないではないか」——かく中國の古典的聖人がコスモスの中心にあって自らの身體をもつて祭禮を執行することによつて化育しつづけていくように、そのように佛なる聖人も「四大五根」があつてこそひとびとの「感」に應じて「化を成ずる」のではないかと考えている。魏晉思想史において古典的聖人がいよいよ哲學的に理解されるようになってきたにもかかわらず、慧遠においてすら古典的聖人がいまだ哲學的になりきっていないといえるか。第七問は、もっとも直截である。「……四大にもとづいて身體があるとき、それは五根によつて認識作用をなす。その五根の認識作用は神通によつて廣大になる。神通によつて廣大であるからこそ、ひとびとの感にしたがつて應ずることにもなる。しかるに法身菩薩に四大五根がないとすると、神通の妙なるはたらきも假りに因る依處がなくなる。たしかに法身は獨り運りゆき、疾いそぐことなくして速すみかであるにしても、衆生という匱いそなる存在に同時に應じていくには、その根本に假りの身體的存在がなくてはならぬ、假りの身體的存在のうちで最大のものが神通（力あるもの）である。……神通（力あるもの）があらゆる衆生の身體的存在をかりてはたらきをなすということは、風によつて起る音はいろいろに異つていても氣は結局一つである」ということである。……」しからは慧遠がそもそも問題にしていたのは「聖人とは何か」であり、しかも中國古來の聖人に即しての「何か」であつたといつてよい。

これらの問いに對する羅什の答釋は、インド佛教において當時ようやく自覺されるに至つていたあらたな眞理を説きつづけて、終始一貫している。しかもその眞理が、慧遠がもっとも切實に問おうとしていた「いかにして聖人になるか」の問いにも根本的解決の道を開くものであつた。老いていよいよ求道心さかんにして慧遠は、「數十條事」を再問することにもなる。

さて羅什の答釋が説いているあらたな眞理とは、「（無生）法忍を得た菩薩」が體得するところの「妙行法性生身」もしくは「清淨行身」であり、さらにつきつめていえば「法性」もしくは「實相」である。すなわちこうである。インド佛教において當時よ

うやく問題になっていたのは、『十地經』にほめうたわれていた十地の菩薩道を、いかにして瑜伽行によって實踐し體得するか、であったと考えられる。とくに「いままでのところでは、たった一つの身體において實現される菩薩行を實現していたのであるが、しかしこの地くわいにまでのぼりきった菩薩は、無量無邊に身體をわけて菩薩行を實現する力を體得している……」と説かれる第八地の「無生法忍」をいかにして實踐的に體得するか、そしていかにして「すべてを知る知者」になるかが、問われていた。そこからして唯一つの「此の肉身」「結業身」を捨てて「無量無邊法」よりなる「妙行法性生身」「清淨行身」を實踐的に體得することが思惟されるようになり、さらにその無量無邊法の根源にある眞理——「法性」「法界」「實相」など——が思惟されるようになっていく。いま「法身にも四大五根がなくてはならないのではないか」という慧遠の問いに答うるに、羅什は、このあらたに自覺されてきた眞理を以てする。曰く、四大五根の「肉身」「結業身」がなくなったところにおいて、「妙行法性生身」「清淨行身」を體得している。この「妙行法性生身」において「方便」をはたらかせるとき、「衆生の類に隨つて」それぞれにふさわしい「形」を現出し、かくして「無量無邊の化身」を現出する。けつして法身菩薩にそのとうりの四大五根があるわけではない。あたかも日輪が大小無數の水に大小無數の姿を映じているからといって、それだけの數の日輪があるのでない如くである。かように「妙行法性生身」によって「衆生を化度し」つつあるとき、菩薩は、もとより「三界結使」「諸煩惱」を滅しつくしているが、「二乗の證」を取っているわけではない、したがって「涅槃に在るのでもなく、世間にあるのでもない」、そのようなありかたのままに「生死に入つては衆生を化度する」。「衆生を度する因縁がある」ところには化身を現し、「縁がなくなれば、滅」して、無礙自在である。それを「有であるとか無であるとか戲論することはできぬ。」但しこの菩薩にもいまだ「甚深佛法に對する愛・憎・無明等の細微の結」があつて「佛を成」じているのではない。そしてこのような八地菩薩乃至佛の現出する「無量無邊法」をあらしめる究極の眞理が「法性」であり「法界」であり、「來ることなく去ることなく……」としかいいようのない「實相」である……と。

ところで魏晉以來の文化的傳統をうけて中國文化創造の根源たる「聖人とは何か」を問いつつ、他方で佛圖澄以來の佛教僧伽

の阿毘曇的傳統にしたがって嚴格に戒定慧を修行實踐し諸煩惱を滅し盡そうとしていた慧遠にとって、もっとも切實かつ根本的な問いになっていたのは、そのような修行實踐によって、そのような聖人になれるか、どうか、ということであったにちがいない。古來の中國文化において帝王ならざる者が「聖人になる」ということはあり得ないが、魏晉も末になればなるほど、まさしくそのこと——帝王ならざる貴族などが聖人になれるか——が問われざるを得なくなっていた。そこで佛教を受容して、とくに佛傳に說かれる禪定の修行實踐をするようになっていたのであるが、その修行實踐によってどうして聖人になれるかという哲學的根據がいまだ説明されざるままになっていた。すなわちそれらの修行實踐の哲學的根據を説明する阿毘曇哲學は、いかにして阿羅漢になるかを説いているのであって、いかにして佛になるかを問うていない。道安・慧遠のような眞摯な求道者が阿毘曇哲學を學べば學ぶほど、そこに說かれる修行實踐によって阿羅漢になることが佛になることかどうかが切實な疑問になっていたはずである。まさしくその頃にインド佛教において『十地經』にほめうたわれた菩薩行を修行實踐しようとする瑜伽行者たちが出現し、かれらのあいだに「無生法忍」を體得して「一切知者」すなわち佛になることが思惟されはじめ、そして「空性」「法性」「法界」などの眞理が自覺されるようになっていく。かかるあらたな眞理が「西國に羅什あり」としたわれた羅什によって傳えられた。慧遠は、それまで支遁などによって展開されていた東晉佛教によっても、また師道安などによって深められていた阿毘曇的哲學によっても答えられなかった根本問題「いかにして聖人になるか」に解決の道が開かれるのを自覺したからにちがいない。第二の書簡において再三にわたって、その根本問題にかかわる諸問を問い、羅什に「決を取らんとする」。たとえば第四問にいう。「凡夫の壽」の長短は「行業によつて成る」、それにはそうなるべき「本」がある。しかるに法身菩薩は「身口意業によつて造られるのでない」とすると「十住菩薩」がさまざまに「千生補處」であつたり乃至「一生補處」であつたりするのは「無因にして果を受くる」のではないか……とは、かかる「十住菩薩」になり佛になるには、どのような「身口意業」ならざる修行實踐をなすのであるかを問うのであろう。第五問も、そうである。佛の「三十二相」を體得するには、どの身體において修行するか、「結業」身においてであるか、「法」性生「身」においてであるか、かく「三十二相」ある佛になるには、どうするかを問

う。第六問も、菩薩たるもの佛になるには、佛より「佛になるであろう」との豫言「決」を受けなくてはならぬが、どの佛が豫言するか、「變化」身佛か「眞法身」佛か……ここにおいても「決」を受けて佛になろうとする。しかしこれらにもまして慧遠の求道心をかきたてていたのは、つぎの問題であった。羅什の初答に「四大五根身」がなくなつて以後「妙行法性生身」があることの經證として、「末後之身」たる「羅漢」も「佛になるとの記を受ける」との經文が引かれていた。かく羅漢が佛になるとは？！この問題の解決こそ、すなわち慧遠の根本問題の解決だ。慧遠は、第八問と第十問において、いくつかの疑問を呈しその解決を求める。第八問に曰く、阿羅漢や辟支佛が漏を盡すのは、草木を焼くとき煙や炭が残る如くであり、佛のそれは劫火が焼盡する如くであつて殘も氣もなくなると經論に說かれる。他方、菩薩が法忍に達し清淨身を得るときにまず煩惱が盡きてしまい、それから佛を成ずるに至つてさらに餘氣が盡きるとも說かれる。前者は、羅漢は羅漢なりの漏を、佛は佛なりの漏を盡してそれぞれのしかたで完成してしまうが、後者は羅漢となつて煩惱を盡してから、さらにつづいて乃至佛になつて餘氣を盡して完成する。はたしていずれのしかたで「除」くか。『法華』に「羅漢は究極において菩薩に同じ」というのも、「三獸渡河」の喩も、「三士射的」の喩も、前者の如くに解し得るが、初答における「立言之本意」は後者であつて、はなはだ一致するとはいひ難い。はたしていずれか。また曰く「眞法身佛」が「本習の殘氣」を盡してしまうとき、どれだけの刹那の心があるか。阿毘曇に羅漢についていう如く、「三十四心」であるか、その後半たる「九無礙九解脫」の十八心であるか、それとも最後の「一無礙一解脫」であるか……いずれも慧遠自身がもっとも嚴格に修行實踐していた羅漢道が、そのまま佛になる道だとの新說に驚喜して、しからばいかにして佛になるかを問うているといつてよい。

つづいて第十問は、さらに直截である。曰く、來答に「羅漢も佛になるであろうとの豫言を受ける」との經文を引き、また他に羅漢道を修行實踐してきて「滅度に臨むとき、佛が前に立ち、要法を講ず」との經文もある。經文を信じないというのはないが、いくつか疑問がある。一、大慈大悲は「積劫」に習つてこそ、「神骨に徹する」。聲聞羅漢には、それが無い。それで佛になれるか。二、「溫和（方便）」と「般若」は「菩薩の兩翼」だ。それらがあつてこそ、大空を無礙自在に飛び、神通力のままに

「遠逝」する。聲聞羅漢にはその兩翼がない。それで佛になれるか。いよいよ「泥洹」しようとして佛が前に立つや、途端に生えてくるとも考え難い。三、すでに「空空三昧」を體得したとき、「愛著之情」はすべてなくなっている。「本習之餘」も起り得ない。しかるにいいよ「泥洹」する段になって、どうしてそれがはたらいて、佛が現れてくるか……これらの問いも、まさしく羅漢が佛になる?!ということを解明しようとする。

これらの問いに對する羅什の答を、一一解説する必要はなからう。極端に要略していえば、こうである。一方で慧遠をいましめている。妙行法性生身については「假名を以て説くのであつて、取相を以て求めてはいけない」(第五答)あるいは「このような無量の不可思議について事迹を以て難を爲してはいけない」(第六答)。かくいましめながら、他方で懇切をきわめて、妙行法性生身とはどのようなものであるか、法性とはいかなる眞理であるかを屢説する。すなわち無生法忍を得た菩薩の「眞法身」「實法體相」「法性」においては、衆生濟度の慈悲によって無量無邊の身口意業ならざるはたらきが現れ、「諸法」が説かれ、さまざまな「法身」(須陀洹乃至羅漢・辟支佛)が體得されている(但し千生乃至一生補處の説は佛説でない、第四答)。衆生の「種」えてきた「因縁の厚薄」によって種々さまざまな「三十二相」のすがたが見られる(第五答)。「無量無邊の智慧方便」によって無量無邊のしかたで「受記を與える」ことは、まことに不可思議であつて、「唯佛與佛にして盡すことができる」(第六答)云々。

かく羅什の答は「眞法身」「實法體相」「法性」の一眞理にきわまる、とするといよいよ問題であるのは、羅漢たるべき修行實踐によつて、はたして法性の眞理を體得して佛になれるか、羅漢が佛になる?!にしても、どのように法性によつて根據づけられるか、であらう。第八、第十答の中には、かかる慧遠の根本問題を解決するのみならず、その後の教相判釋の源流となり、さらには中國佛教思想の展開を方向づける根本思想がある。羅什自身にとつても、いまだ教理的に完成されていないようであるが、二にして一なる構造をもつといつてよい。なお第三次と考えられる往復書簡には、おそらくこの第八答にふくまれていたであらう一文——「遍學菩薩は(聲聞の九無礙・九解脫)二道をも學する」云々——をめぐつて、さらに九問が列擧され、九答が與えられている。慧遠にとつて、かかる聲聞道が佛になるべき菩薩道であるかが、いかに切實な問題であつたかを證する。いま、

ここまで問われたところで羅什が與えた答もふくめて、その二にして一なる構造を要略しておこう。はじめに第八・第十七答を中心に要約する。(A) 羅漢・辟支佛は、三十四心・九無礙道・九解脫道によって漏を盡しそのまま涅槃を證する。かく「三界愛」を斷ずるのみで「涅槃佛中愛」を斷じていない。かれらは、衆生に對する大悲心なく、ひたすら自利を求めるから、かの「無量甚深法性」において「少分を得るとすぐに證」する。かれらが「衆生を教化し、佛國土を淨める」こともないではないが、まことに「遅久」である。あたかもしびれていた脚が長時間かかって自由に動くようになる如くである。諸菩薩は、無生法忍を得るとき、「三界繫煩惱及び習氣」を盡してしまふが、いまだ「菩薩結使」は滅していない。十地の「地地」において漸次に滅し「功德」を得ていく。かく「遍學菩薩」は、聲聞「二道をすべて行じ、すべて知」って、しかも「泥洹證を取ることは、けつしてない」。佛はといえば、菩提「道場」に坐すや、「末後」の「一念慧」によって「一切の煩惱習を斷じ」、あらゆる「知らるべく見らるべき」眞理を「通達」する。——かかる羅漢・辟支佛・諸菩薩・佛といった「一切の賢聖は道を一にする」、同一の道を體得するのであるが、あるものは「鈍」根あるものは「利」根、あるものは「淺觀」あるものは「深觀」、あるものは「難悟」あるものは「易悟」である。かれらはすべて、「諸法實相」を「已相」とするが、聲聞・辟支佛は「鈍」根であって「六智」をもつてさとり、菩薩は「利」根であって如實智「一智」をもつてさとり。あたかも同じく樹を切るにしても、「鈍刀」であれば何度も「下」さねばならず、「利刀」であれば一刀兩截なるが如し(『智度論』卷八十四、大正25 649 b 參照)。かくして羅漢も辟支佛も菩薩も佛も、同じく「無量甚深法性」を體得するが、かれらの機根に「利鈍」がある。されば佛教僧伽の傳統によって聲聞道を修行實踐するときにも、利根なれば、あますところなく「甚深法性」をさとして佛にもなり得る。ともあれ、いかなる修行者も、「甚深法性」をさとりゆくことによって、ついには佛になり得るのだ。

つづいて第十答を中心に要約する。(B) 聲聞三藏」においては「阿羅漢は後邊身において滅度」してそのまま泥洹を證すると説く。ある「摩訶衍經」には「菩薩は地獄を畏れる以上に、阿羅漢・辟支佛道を畏れる」とも説く。「般若波羅蜜」經には阿羅漢に「般若と溫和」のないこと、あたかも「鳥に兩翅がない如く」であるともいう。しかるに「法華經」においては阿羅漢すら

も佛になるであろうとの授記を受ける、したがって大慈悲行・漚和行をなすべく「還生」するといっている。かく經説はさまざまに齟齬する如くであるが、どれか一經の「義を以て餘經を非難してはならぬ」。どうしてあるときにはそのまま「涅槃を取る」と説き、どうしてあるときには「佛になるであろう」と説くかという「因縁を思惟しなくてはならぬ」。たとえば「阿羅漢が末後身において滅度する」と説くには、要約して二因縁がある。一は「小乘法を樂う衆生をして解脱させる」ため。二は「菩薩が直ちに佛道に趣」き、そのような「迂廻」をしないようにするため。また佛が「般若波羅蜜を説いたときには、いまだ法華經を説いていなかった」。法華經こそは、「諸佛が涅槃に入らんとするとき、最後に清淨衆中において演説した祕藏」である。かく佛は、そのときそのときの「因縁」にふさわしいように、さまざまな大小乗經を説いた。そもそも諸佛・大菩薩は「深く法性に入っている故に」法性に聲聞・辟支佛・菩薩といった「三品之異」があるのでないことを見ている。聲聞・辟支佛・菩薩のいずれも同一の法性を體得するべきである。しかし衆生には上中下さまざまな機根がある。かかる「衆生を度する」ためにこそ、三乘それぞれのある經を「説」く。されば諸佛は、あるいは聲聞三藏あるいは摩訶衍あるいは般若あるいは法華を説きたまうが、いずれも、そのときそのときの「因縁」、それぞれの衆生の「機根」にふさわしいように、同一の法性を體得させようとし、したがって佛たらしめようとするのだ。

以上のように中國文化また中國思想の根本的な轉換點にあって、舊文化創造の中心になろうとするつかの間の皇帝桓玄の「勢威」に抗して、新文化原理を確立しようとした慧遠の『沙門不敬王者論』が、二問すなわち、(A) ひとりひとりの人間がいかにして聖人になるか、(B) 聖人はどのように教化するか、をめぐって思惟している、そしてインドにおいてあらたに展開しつつあった瑜伽行者たちの大乘的眞理を傳えようとした羅什との間に交された往復書簡『大乘大義章』は、幾多の問答の根本思想として結局のところ二答すなわち、(A) いかなる修行者もそれぞれの機根にしたがって「甚深法性」をさとりゆくことによって佛たり得る、(B) 諸佛はさまざまな因縁及び衆生の機根にふさわしく聲聞三藏・摩訶衍・般若・法華などを説法して同一の法性を體得させようとする、を與えている、とするならば、つぎのように結論してよい。中國思想史の根本的な轉換點において問題にな

っていた根本問題に對し、インド瑜伽行者たちのあいだに自覺されはじめていたあらたな眞理「甚深法性」が根本的な解決の道を開いた、と。上述したように慧遠の二問はさらに「いかにして聖人になるか」の二問に集約されるが、それに對して「甚深法性を體得することによつて佛になる」という答が與えられたのである。しからばつづいて出現してくる中國思想家たち、その多くは佛教者たちが、ここにひらかれた解決の道をさらに深くしさらに廣くして、「諸佛はどのように說法するか」そしてかく說法された法性の眞理を體得していつて「どのように佛になるか」という問いについて、いよいよ究極の解決へとかわめていくにちがいない。つぎには、慧遠も八十になろうとする最晩年、廬山を中心についたいくつかの出來事が、その問いをさらに徹底させることになることを、道安と羅什兩者の高弟僧叡の『喩疑』に例證し、そこから教相判釋が展開していくことを論ずる。

三 晉宋の間における教相判釋の基礎づけ——僧叡『喩疑』——

ここに問題にしてきた漢帝國崩壞以後の歴史過程において、五胡十六國いかに興亡はげしく、いかに局所的といえども、またこれらの傳統にしたがつて「大單干」「天王」などと稱することもあるにせよ、ともかく、かく中原の地に胡族皇帝權が成立したということが、つぎにきたるべき社會の根本構造を示唆する。胡族の出自であらうと、いやむしろ胡族出自であるからこそ、卓越した戰力を背景に軍事支配體制を確立することによって皇帝の地位に即き得る。かかる胡族支配體制がどのように展開して隋唐の支配體制になるかについては、谷川道雄氏をはじめ多くの史家の論著⁽³⁾があり、ここに論ずるを要しない。わたくしが問いたいの、しからば文化はどう展開するか、とくにそれがどうして佛教文化たらざるを得ないか、である。『廿二史劄記』卷八に「僭偽諸君有文學」と指摘されるように、⁽⁴⁾胡族君主たちは、「用武」の「急」にもかかわらず、幼少の頃より「文學を兼ねていた」という。そうであつてはじめて皇帝位に即き得たであらうし、帝位に即いてからも、「周孔の微言」を「遂さざ」らしめようとして文化興隆に努め得た。皇帝位なるものが本來なんらか文化的權威でなくてはならぬのであつて、皇帝位に即いてからの對漢人政策のジエスチャーというだけではない。しかしそれにしても魏晉の頃より皇帝權は、もはや唯一絶對のカリスマ的權威

として文化的傳統・創造の中心であることはできなくなっている。ましてや胡族出自を自他ともに認めるのであれば、たかだか文化の奨励者ともなり、文化的權威を漢人貴族と分有することができにすぎぬ。かくいかんともし難く皇帝權が軍事權力化してくるとともに、皇帝ももとよりひとつの文化的權威であろうが、漢人貴族なども、そしてついにはひとりひとりの人間も、文化創造の中心であることを自覺せざるを得なくなる。そのようなひとりひとりの人間を中心にする文化が、さまざまに黃老・儒家などの傳統文化と融合しながらも、まずは佛教文化として展開しはじめる。胡族君主たちは、かれらが武力支配する國家に文化的統合をもたらすべき究極の根據が、かかる佛教文化にしたがって「方外」の佛教者のカリスマにこそあるべきを自覺していたようだ。暴君石勒・石虎にとって、神異僧佛圖澄が「國之大寶」であったのは、たしかにシャーマンの豫言能力などにもよるが、しかしより根本的には國人をしていつも「惡心を起す莫れ、和上汝を知る」と相語らしめたという「道化」力による。この佛圖澄の指導下に、嚴しい修行實踐に生きる漢人僧が出現し、「民も多く佛を奉」じ五戒を守るようになり、ここに佛教文化が勃興する。つづく名君を稱される苻堅も、かように北地胡漢社會においてあらたにひとりひとりの人間中心の佛教文化が興隆しつつあったからにちがいない。「十萬の師を以て」襄陽を攻め、佛圖澄の高僧（高僧）たる「安公一人・習鑿齒半人」を得て、宗教的カリスマとして「信敬」し「登輦」させたりしている。しかしてさきに述べたように肥水における大敗を機に、皇帝苻堅のもとに臣従していたかの如き鮮卑・氐・匈奴・漢族などの諸小國王がわれさきに自立し虎視眈眈、霸を爭う、まもなく釋道安も世を去ってしまうというまさしくこの頃ではなからうか、かれら諸王はわれこそはつぎの皇帝たるべしと、きそいあって使者を遣わし施檀して、釋道安の同門泰山の竺僧朗のカリスマにあやかろうとする。あるいは「冀くは（あなたの）威謀を助けて荒服を克（つ）寧せんことを」（代拓拔珪）といい、あるいは「和上とともに同じく群生を養はんことを」（東晉孝武帝）といい、「庶冀すらくは靈光の京邑に廻蓋せんことを」（前秦苻堅）といい、「至人は……權に隨つて指化す。願くは兵の血刃ならずして四海混伏せんことを」（後燕慕容垂）といい、「幸くは和上の大恩によつて神祇の蓋護せんことを」（南燕慕容德）といい、「靈に憑り威に杖りて指授せらるるを須（す）つ」（後秦姚興）（廣弘明集卷二十八、大正52322a以下）という。かれらにとって、いかに武力支配が可能で

あろうと、泰山にひそむこのカリスマを得てはじめて皇帝たり得るかのようだ。しかし竺僧朗はそれぞれに丁重な書面を送って山を出ることを肯んじない。その後しばらくの間、もっとも勢威をふるうこととなる後秦姚興が、かわるべきカリスマとして當初に信を寄せようとしたのが、釋道安の高弟僧叡であつたらしい。しかしやがて姚興は、周知のように西域龜茲から鳩摩羅什法師を招請するに成功して、ここに長安を中心に未曾有の佛法興隆が實現することとなるから、鳩摩羅什のカリスマのもと、僧叡はもっぱら漢人僧の第一人者として羅什の譯經に中心的な役割を果す。いまでも、かように展開してきた北朝佛教文化——そしてそれこそがそれまで南朝佛教が問いつづけてきた問いにも究極の答えを與えてやがて南北の統一をあらしめるであろう佛教文化へと成長する——の根本構造を知らんとすれば、その僧叡の『喩疑』にしくはなかうと考える。ここにはまず僧叡の傳の概略をたどりながら、『喩疑』が書かれるに至つた情況の理解に資し、もってそれがもつかる思想史的意義を説明することとする。

注

(1) 五胡諸國の主權者が稱した各種稱號のもつ歴史的意義については、谷川道雄『隋唐帝國形成史論』一九七一年第Ⅲ篇第3章に詳論されるのを参照。

(2) 匈奴・羯・鮮卑・烏丸・氐・羌族などの異民族が中原地域に進出してくる過程については、唐長孺「晉代北境各族『變亂』的性質及五胡政權在中國的統治」、同「拓拔國家的建立及其封建化」（いずれも『論叢』所收）などに詳しい。かれら異民族が南下してくるについては、近年いわゆる「三世紀末の氣候寒冷化」（川井直人「氣候と歴史四」東洋學術研究第一七卷三號、一九七八、また保柳睦美『シルク・ロード地帯の自然の變遷』一九六七年、とくに一一四頁以下など参照）といった直接原因があつたことも考えられねばならぬであろうが、しかし西晉末八王の亂後の混亂期に胡族皇帝權が興亡しはじめて北魏・北齊・北周を経て

隋唐に至るまでの胡族系皇帝權が成立したということ自體は、中國史そのものの構造的展開の一過程として説明するべきではなからうか。たとえば皇帝權そのものの軍事政權化という形で世俗化と社會體制全體の世俗化とでも理解するべきではなからうか。隋唐帝國における「種族」問題の重要性についてはやく陳寅恪「唐代政治史述論稿」一九四七年などに指摘がある。胡族皇帝權と中國社會の構造的展開との關係については、唐長孺「拓拔族的漢化過程」（『續篇』所收）、とか陳寅恪氏以降の均田制・府兵制に關する諸研究が参照するべきであろう。また谷川道雄『隋唐帝國成立史論』一九七一年などを参照。

(3) 注2参照。

(4) 胡族君主の中でもとくに苻氏の中國文化的教養の高かつたことは姚薇元「北朝胡姓考」三四一頁に「……氏族固久通中國、以與漢族錯居、漸

趨融合、姓漢姓、習漢語、並精通漢人之生産技術與禮俗文字、其人之物質生活與文化水平、已遠較羌人爲高。宜乎苻堅之藐視姚長、斥爲「小羌」、拒不授以傳國璽也」と指適される。

(3) 竺僧朗の生卒年代が西紀三二〇〜四〇〇年であり、拓拔珪が「始建天子旌旗」したのが三九六年、孝武帝の没年が三九六年、苻堅が殺されるのが三八五年、慕容垂が卒するのが三九六年、慕容徳に對して「上尊號」するのが三九八年、姚興が帝位に即くのが三九四年であることを考えると、これらの手紙の往復があつたのは、同一時ではないであらう。とく

に苻堅については、三八五年「長安饑、人相食」という情況の中で道安の死につづいて、まもなく殺さるのであるから、この手紙を書いたのは、三七九年に襄陽より道安をつれてくる以前であつたと考えるべきかも知れぬ。それにしても石勒石虎時代の佛圖澄、苻堅に對しての道安、つづく姚興に對しての鳩摩羅什、さらには北魏初期の曇曜など、北齊の法上など、胡族國家の社會構造に對して、かかる佛教者たちのカリスマがいかなる意味をもっていたか、さらに研究を要するであらう。

われわれの依用する梁慧皎の『高僧傳』には、南人「慧叡」の傳(卷七)と北人「僧叡」(卷六)の傳とがそれぞれ別々に立てられているため、この兩人とくに羅什の譯經に多くの經序をしたためた「僧叡」と『喻疑』の著者「慧叡」との一人説二人説が誼しかった。しかし横超慧日博士によって一人説が決定的に論證されて以來、今日ではそれが定論だといつてよい。わたくしも一人説を確信する。さて一人であるとして、しからば僧叡は北の出自であるか、南の出自であるか。横超博士は必ずしも明確にしておられぬ如くであるが、わたくしは北人ではなかつたかと思う。僧叡傳によると竺僧朗と「濠上之契」を結んでいた僧賢の弟子であつた二十二歳頃に、僧朗の『放光般若經』の講義を聽講して、しばしば「機難」することあり、それを僧朗が稱揚して師の僧賢に「叡のさき頃の格難は、自分には幾度考えても會通することができぬ。賢を賢とする弟子だ」といったという。「賢を賢とする」という言葉のしやれからしても、本當にあつたエピソードにちがいない。同じく傳に、つぎのエピソードが傳えられる。かねてより僧叡を「禮貴」していた姚崇が、姚興に「叡公はどんな人物か」と問われたとき、「まことに鄴衛の松柏たり」と答えた、そこで姚興が公卿たちとともに謁見したところ、「風韻は淫流し含杜は彬蔚」、後になって姚興が「かかる人物であれば、四海の標領だ、鄴衛の松柏どころではない」と「賞悅」したという。いうまでもなく、姚崇の答は『論語』子罕篇「子曰、歲寒、然後知松柏之後彫也」をふまえる。僧叡が少くとも一定期間鄴地方にいたことがあり、そこから長安に來て苦難の時に

「松柏」として生きていたことを示唆する。何年まで鄴にいて、何年に長安に來たかは、俄かには定め難い。しかし長安にあって道安に師事する以前でなくてはならぬ。襄陽にいた道安が長安につれて來られるのが三七九年。そして道安の「四阿含暮抄序」(『出三藏記集』卷九)によると、「壬午之歲(三八二年、道安八十三歳、僧叡三十一歳)」、道安が「先師(佛圖澄)の寺廟を東して省し、鄴寺において」この抄經を譯さしめた際、「僧導・曇究、僧叡が筆受」したという。この年(三八二年)あるいは三七九乃至三八二年のいつかに、道安に師事しはじめていくべきである。(もし僧叡が南人であり、すでに襄陽において道安に師事し、道安とともに長安に來たとすると、道安が没した三八五年以後このエピソードにいわれることのあった時までには、鄴にいた期間がなくてはならぬが、これはかなり無理。)それ以後道安が没する三八五年まで、最大限に見ても六年、最晩年の道安に、いかにひたむきに師事したかは、後年のいくつかの經序が物語る。「大品經序」(『出三藏記集』卷八)には、「亡師安和上、荒塗を鑿して轍を開き、玄指を性空に標し」と師ひとり般若の玄指を得ていたことを讚美し、「逍遙園」の「譯任に屬當」した際、「亡師の五失及び三不易の誨えを三たび惟って、憂懼こもこも懷き、惕焉として厲あやきが若く」であったという。「毘摩羅詰堤經義疏序」(『出三藏記集』卷八)にも「先匠が章を輟やめて遐慨し、彌勒に決言することを思つた所以は、良に此にある」とて師を追憶する等々。しかし三八三年には肥水の大敗。三八五年、師道安は没し、前秦王苻堅も没し、長安は、西燕慕容沖に奪われたり、苦難の時を迎える。前後八年にして、後秦王姚興が長安に即位する三九三年、ようやく小康をとり戻す。上引姚興・姚崇の會話は、ほぼこの前後ではなからうか。道安没し僧朗山を出でず羅什も來らぬ、その時に、姚興は、「四海の標領」たる名僧を求めていたのではないか。かくして僧朗の講席に名を知られ道安晩年の高弟たる僧叡が、「遠近歸德」する名僧として「勅によつて俸恤・吏力・人輿を給」せられるであろう。しかし勿論佛圖澄以來の衣鉢を繼ぐ僧叡が、唯々權力に追従する政僧になったのではない。むしろ胡族國家の方こそが僧叡のカリスマに依存しようとしたのであり、僧叡自身は、「禪法の未だ傳らざる」を慨嘆し、厳格な禪定の修行實踐によって「道を成ずる」をのみ求めていたと考えるべきである。かく僧叡が師道安に代るべき佛教界の指導者として禪定を修行實踐し求道しつつあったところに、鳩摩羅什が迎えられることとなる。僧叡自身が、ついに「眞

化」にふれたという「時運」に對する感動をこめて敍べている。『大品經序』にいう、「究摩羅什法師は、……龍樹の遺風を扇ぎ、慧響を此世に振わす。秦王がその來儀に感じたことによって、時運はその凝滯を開いた。弘始三年歲次星紀（四〇一年）冬十二月二十日を以て、長安に至つた」云々。但し長安佛教界の代表者として、僧叡が最初に羅什に求めたのは、般若でもなければ龍樹でもない。「關中出禪經序」（『出三藏記集』卷九）に當時の情況を回顧している。「究摩羅法師が辛丑之年十二月二十日を以て姑臧より常（長）安に至ると、予は即ちその月の二十六日に從つて禪法を受けた。既に啓授を蒙けて、乃ち學に成准あり法に成條あるを知つた」と。到着した直後、六日にして直接に羅什に教えを受けたとは、おそらく長安佛教界の第一人者として表慶したのであらう。ところで師道安及びその門下において、阿含・阿毘曇にもとづく禪定實踐が、般若の智慧による無生法忍のさとりとどのように關係するかが問題になっていたことは、充分可能である。それどころか弟子の慧遠とか僧叡における思想の展開から遡考して、そうだと斷定してもよい。⁽²⁾ また他方、インド佛教史からみて、羅什の頃になって、やっとその問いに答え得るようになったであらうこと、上述した。かくして僧叡は、まず「禪法」の指南を乞ひ、それに對する羅什の答が阿含・阿毘曇的禪定實踐を完成して無生法忍の體得に至るといふ瑜伽行であつたことは、『坐禪三昧經』など、すぐつづいて譯出されはじめる諸禪經によつて知り得る。⁽³⁾ この頃になって古來の阿含・阿毘曇の傳統による瑜伽行が、大乘經典の眞理體驗とくに無生法忍をさつて諸佛にま見えるというところになつて深まるようになってゐるのである。ここにいよいよ弘始五年（四〇三年）より摩訶般若經及び大智度論を始めとして大乘經論が譯出され講義されていく。僧叡によれば「逍遙（園）に德義の僧を集め、京城に道詠の音が溢れ、末法の中興は、まさに此において始まるか」といふ空前の佛法興隆であつた。ときに僧叡は、道恒などとともに「謹んで案譯（の任）を受け、敢えてこの任に當る」。すなわち（鳩摩羅什）法師手ずから胡本を執り秦言を口宣し」ていくに際し「その言を疏し、その事を記し」て「傳寫の任に當り」（『思益經序』『出三藏記集』卷八）、さらに「その義旨を詳かにし、その文中を詳かにし」（『大品經序』『出三藏記集』卷八）て「文を定め」る。かれらのうちで僧叡こそが漢人僧の代表であつたことは、非常に數多くの羅什譯經論の『序』をしたためてゐることによつて推察してよからう。ここには『大品經序』『小品經序』『法華

經後序』『毘摩羅詰堤經義疏序』『大智論序』『中論序』『十二門論序』などなどにみられる僧叡の思想の展開を論ずることを省略せざるを得ぬが、ともあれ、かく羅什にも信賴されて羅什の譯經・講義の中心人物であった僧叡こそが、少くとも衆人の目するところ羅什佛教の權威者であったにちがいない。かれが、弘始十一年(四〇九年)『十二門論序』を書くまで、したがって同年に羅什が没するまで重鎮として任務を果していたことは確實であるが、その後いつたい、いつ北地を離れて江南に難を避けるか。いままでの後秦治下の小康もつかの間、羅什の没する頃になると西秦乞伏氏の自立、夏の赫連勃勃の攻撃など、長安にも政情不安がつづいてくる。廬山より長安に来て羅什の講席に妍を争っていた俊秀たちも、つぎつぎに歸っていく、道生がはやく四〇七年に僧肇の『般若無知論』をもたらしして歸り、慧觀も四〇九年羅什没直後頃に佛陀跋陀羅禪師とともに南歸する。おそらく姚興が四一六年に没し、翌年劉裕が長安に至って後秦を滅す、というような情況下に、僧叡も南向を決意するであろう。北人『僧叡傳』が「春秋六十七歳」とする没年、四一八年前後に南地に行く、と考えて大過なからう。後述するように『喻疑』の文勢から考えても、それがふさわしい。しからばいかにして『喻疑』が書かれることになるか。

注

(1) 横超慧日「僧叡と慧觀は同人なり」(『中國佛教の研究第二』一九七一年所收) 参照。

(2) 上述第二節(二八九頁以下)及び後述参照。

(3) 僧叡「關中出禪經序」(『出三藏記集』卷九)「此土先出修行、大小十二門、大小安般、雖是其事、既不根悉、又無受法、學者之戒、蓋闕如也、
兜摩羅法師以辛丑之年十二月二十日自姑臧至常安、予即以其月二十六日
從受禪法、……尋蒙抄撰衆家禪要、得此三卷、初四十三偈是兜摩羅羅陀

法師所造、後二十偈是馬鳴菩薩之所造也、其中五門是婆須蜜、僧伽羅叉、
漚波崛、僧伽斯那、勒比丘、馬鳴、羅陀禪要之中抄集所出也、……」この
最初に譯出された禪經が現存『坐禪三昧經』(大正15.269。以下)である
ことは内容からしてまず間違いない。この經典は阿含以來の不淨觀な
どの禪觀からはじめて、最後には「無生法忍」を得て「般若波羅蜜に入
る」ことを説いている。

已述のように鳩摩羅什傳來の新佛教は、まずは羅什との往復書簡を介して廬山の慧遠及び門人たちにおいて受容されはじめる。
羅什新譯の諸經の寫本も、また肇論なども、つぎつぎに送られてくる。つづいて道生・慧觀・慧義など長安に留學した弟子たち

も、相前後して歸來して新知見を披瀝する。すべて、まずは廬山を中繼地として、と考えてよい。しかし廬山においては、慧遠の最晩年いま一つの重要な出來事が起っている。法顯の歸國であり泥洹經の傳來である。生死を賭した十四年にわたる求法の旅行の後、法顯は、義熙八年（四一二年）七月一四日青州長廣郡牢山に漂着し、さらに楊州に至って劉袞青州すなわち劉道憐（劉裕の弟）の被護を受け、京口にて翌年の夏坐まで過す。それから法顯傳によると「諸師を離れること久しく、長安に趣かんと欲するも、但營むところ、事重くして、遂に便ちに南下して都に向う」。しかしその間義熙九年（四一三年）九月三日以前に法顯は少くとも一度は都を通過して廬山に来ていなくてはならぬ。その當時に書かれた慧遠の『佛影銘』の序及び後記によると、慧遠は、すでに前年、義熙八年五月一日に「佛影」圖を畫くための「臺」を建立していたが、まだ「佛影」も畫かれず、銘も刻されていなかったようだ。曰く「この廬山に来てから、罽賓の禪師〔僧伽提婆〕と南國の律學の沙門〔法顯〕に値った。〔そして彼等に佛影の話をきくと〕私の以前聞いていたことと同じであり、さらにそれは、この人たちの實際に旅行して來られたところであつた。……そこで悟りに對しては、いよいよ（これを求める）誠に徹し、（佛の）感應に對しては、ますます信仰の念を深くした。そして同信の人々に佛教の眞の意味を知ってもらうために、佛德に隨順歡喜する人々と共に佛影を圖いて銘文を書くことにした次第である」（『慧遠文集』譯注篇による）。やはり「南國律學沙門」の話を聞いて「その誠に徹し……その信を深く」して、はじめて「佛影」を畫き銘を刻することになったのである。義熙九年「九月三日に……之を石に銘する」。謝靈運の『佛影銘序』は、さらに明確である。「法顯道人が祇洹より至つて、具さに佛影を説き、偏に靈奇となす。幽巖の嵒壁に、形を存することあるがごとし。容儀は端莊にして相好は具足す。始終を知るなく、常に自ら湛然たり。廬山法師は風を聞きて喜ぶ。ここに於て幽室に隨喜し空巖を即考す。北は峻嶺を枕とし、南は彪潤に映る。遺量を摹擬し、青采に寄託す……」いうまでもなく、西北インド「那葛國」の「佛影」は「石室あり、山を博して、西南に向う。佛は此中に影を留む。十餘歩を去つて之を觀るに、佛の眞形の如し。金色の相好は、光明炳著にして、轉た近づけば轉た微か、髣髴として有るが如し」というのであり、石室内部正面の嵒壁に「佛影」が現れるのであるが、慧遠は、「山を背にし流れに臨んで、龕室を營築し」て、これを「本山に擬像し」、その

「龕」の中に「佛影」を書いて安置したようだ（『高僧傳』卷六、慧遠傳、大正50^{358b}）。いずれにしても、法顯から直接「風を聞い」た上で、「遺量を摹擬し、青采に寄託し」たことは確実である。すでに義熙八年五月に「臺」すなわち「龕室」が建立されていたところへ、あたかもその時、十四年にわたる苦難の求法において西北インドの「佛影」を實見した法顯が歸來し、「具さに佛影を説く」を聴き、いよいよ「信を深く」して圖を畫き銘を刻したとでも考えざるを得まい（かように法顯よりの傳聞にもとづいて佛影が畫かれ銘文が刻されたとすると、法顯はかなり早く義熙八年中にでも廬山に来ていたのでなくてはならぬ）。

ところで慧遠にとって「佛影」とは、いかなる意味をもっていたか。周知のように師道安は晩年自説が佛理に合しているや否や不安になると、「彌勒に決言せん」ことをいよいよ願うようになっていたが、慧遠も、晩年には門人たちとともに「念佛三昧」を修行實踐して佛にま見えて「則ち問うて云い、則ち答えて云い、則ちその疑網を決する」ことを願求していた。道安・慧遠に至って、彌勒佛もしくは諸佛に直々にま見えることなしには答えられぬ問いが問われていたと考えられる。それがおそらく「佛になれるか」「いかにして佛になるか」であることは、上述によって察せられたい。慧遠八十歳になろうとする最晩年、かねてより噂にに聞いていた「佛影」窟にあやかって、「佛影」にま見えようとしたのではないか。しかもその時あたかも、「佛國」を歴訪し「佛影」にもま見えた法顯に會うこととなった。教えられたように造ってみると、「髻髻として神儀を鏡し、依倚として眞に遇うごとく」であり、「命を畢えるまでに、一たび對すれば、長えに百憂謝する」ものであったという。しかしここに、どうしても指摘しておきたいことがある。すなわちこうである。かく問いかく「佛影」にま見えていた慧遠及び門人たちにとって、その「佛國」への求法者、法顯、がもたらしたのは、「佛影」の見聞だけではなかった。すでにこの時期の廬山に、法顯傳來の『泥洹經』の佛理が傳えられていたのではないか。義熙八年（四一二年）、劉毅と劉裕との對決が避け難くなってきた頃に、謝靈運は劉毅に隨行して江陵に行き、劉裕に迫られて劉毅が自殺した後に、つぎには反對に劉裕に臣従を餘儀なくされて都に歸る（十一月）、という悲劇的な往還の年に、少年時代より「門人の末を希」っていた慧遠を訪ねているようだが、謝靈運の『佛影銘并序』が通常考えられているように翌義熙九年頃の作だとすると、法顯からの口頭の傳聞によって發明されたとしか考えられ

ぬ竺道生的な「闡提成佛」説が見られる（『泥洹經』六卷は未だ譯されていない！上引のように謝靈運が法顯の傳えた西北インドの佛影窟の詳細を熟知しており、義熙九年九月三日に完成していた「佛影」を實見している如くであることからすると、謝靈運は、ふたたび廬山に來ているのであろうか）。『序』に曰く「庶くは誠心を推して、頗に群物を感じしめ、飛鵠も草音の期を有し、闡提も自拔の路を獲んことを。まさに淨土を相尋ね、道場に顔を解すべけん」と。『銘』に曰く「嗟爾、道を懷かば、愼みて中惕する勿れ。弱喪の推も闡提の役も、反路を今に覩、發蒙に茲に覲わん」と。わたくしには、この『佛影銘并序』の作時を嚴密に確定することが難しい。あるいはひょっとすると『泥洹經』の譯される義熙十四年（四一八年）正月以後であるのかも知れぬ。しかしつぎのように承認してよいのではないか。老慧遠最晩年の佛にま見えて「佛になれるか」どうかを決しようとした「佛影」臺の宗教的意味が、法顯傳の『泥洹經』にもとづく竺道生的なおどろくべき新佛理、闡提成佛説「闡提も佛になれる」によって究極にまで深められること、そのことは「佛影」圖が畫かれ慧遠の銘が刻されたときにすでにある程度そうなっていたのであり、謝靈運が後にまったくないところに索強附會しただけではあるまい、と。

注

- (1) 高僧法顯傳（大正51859a）による。また洛陽伽藍記卷五の「宋雲行紀」もしくは「惠生使西域記」に行かれる「道榮傳」には「那竭城中……至瞿波羅窟、見佛影、入山窟、五十步西面向戸、遙望則衆相炳然、近看則瞑然不見、以手摩之、唯有石壁、漸漸却行、始見其相」（周祖謨氏の『校釋』に「……入山窟、去十五步、西面向戸、遙望則衆相炳然、……」と改められるが、取らない）とあり、玄奘『大唐西域記』卷二那揭羅曷國條に「城西南二十餘里至小石嶺、有伽藍、……伽藍西南、深澗陷絕、瀑布飛流、懸崖壁立、東岸石壁有大洞穴、瞿波羅龍之所居也、門徑狹小、窟穴冥闇、崖石津滴、蹊徑餘流、昔有佛影、煥若眞容、相好具足、儼然如在、近代已來、人不徧覩、縱有所見、髣髴而已、至誠祈請、有冥感者

乃明視、尙不能久」とあり『大慈恩寺三藏法師傳』卷二（大正50229c）に「……既至窟所、窟在石澗東壁、門向西開、窺之窈冥一無所覩、老人云、師直入觸東壁訖、却行五十步許、正東而覩、影在其處、法師入、信足而前可五十步、果觸東壁訖却立、至誠而禮百餘拜、一無所見、自責障累、悲號懊惱、更至心禮誦勝鬘等諸經讀佛偈頌、隨讀隨禮復百餘禮、見東壁現如鉢許大光、倏而還滅……如是二百餘拜、遂一窟大明、見如來影、皎然在壁、……」とある。これを彼此對照して考えるにナガーラハー城の西南方向に山寺があり、その山寺の西南に瀧があつてけわしい涯下の谿谷へと流れているのであろう。その山寺から見て手前の涯すなわち谿谷の東涯を降りていく途中に大洞穴がある、したがって入口は西もし

くは西南に向って開いているはずである。その洞穴に入っていくと奥の東壁に觸れるところまで至り、そこから五十歩ほど後退してくると東壁に三十二相を具えた佛像が炳然とかがやいて見えるというのであろう。あるいは午後から夕刻にかけて太陽が西天にあるとき瀧あるいは谿谷の水流に反射して光が洞穴に入り、あたかも佛像が現われる如くなるのかも知れぬ。『法顯傳』に「去十餘歩」というのは入口から入って「十餘歩」のところという意味であるか、あるいは「却行五十歩許」ということをきわめて不正確に表現したかであろう。これまでの諸譯、必しも明確でない如くであるので、敢えて注記しておく。

(2) 釋道安が弟子法遇、曇戒など八名とともに「彌勒佛前にて……兜率に生れんことを願った」ことは著名な事實である(『名僧傳抄』道安條及び『高僧傳』卷五釋曇戒傳など参照)が、それが佛教の究極の眞理についての決擇を求めてであったことは、僧叡「毘摩羅詰提經義疏序」(『出三藏記集』卷八)によって知られる。曰く「自慧風東扇、法言流詠已來、雖曰講肆、格義迂而乖本、六家偏而不即、性空之宗以今驗之、最得其實、……此土先出諸經、於識神性空、明言處少、存神之文、其處甚多、中百二論、文末及此、又無通鑒、誰與正之、先匠所以輟章退慨、思決言於彌勒者良在此也」

(3) 葉笑雪『謝靈運詩選』(一九五六年の「前言」をもつ)に附せられた謝靈運傳、小尾郊一『謝靈運傳論』一九七六年三〇頁など参照。なお小尾郊一博士の貴重な專論を入手することができたのは、京都大學文學部の興膳宏氏の好意ある御斡旋によって廣島大學の小尾孟夫氏より惠贈いただいたことによる。ここに記して兩氏並びに小尾博士にお禮の氣持を表わさせていただく。

南朝前半期における教相判釋の成立について

(4) 竺道生の闡提成佛説については、つぎのエピソードが著名である。

『出三藏記集』卷一五(大正55.111a)所收の傳によると「又六卷泥洹先至京都、生剖析佛性、洞入幽微、乃說阿(一)闡提人皆得成佛、千時大涅槃經未至此土、孤明先發、獨見涅槃、於是舊學僧黨以爲背經邪說、譏忿滋甚、遂顯於大衆、攢而遣之、生於四衆之中、正容誓曰、若我所說、反於經義者、請於現身即表厲疾、若與實相不相違背者、願捨壽之時、據師子座、……俄而大涅槃經至于京都、……果稱闡提皆有佛性、與前所說若合符契……」したがって義熙十四年(四一八年)四月に『大般泥洹經』六卷が京師の道場寺で譯出された後に、竺道生がその新譯經典を分析して「闡提成佛」説をはじめて提出したかの如くである(たとえば塚本善隆「南朝元嘉治世の佛教興隆について」著作集第三卷八九頁など参照)が、しかしここに考えているように慧遠最晩年の廬山において「ひとりひとりの人間が佛になれるか」が問われて羅什佛教が受容され、つづいて法顯の歸來によって『泥洹經』の佛性説が口頭で傳えられ「闡提でも佛になれる」との「闡提成佛」説にまで深まりはじめていた、かく『泥洹』の新説への關心が高まったところで『大般泥洹經』の譯出が始まり、そこに北方から僧叡がやって来て『喩疑』において羅什の「法性」即ち『泥洹』の「佛性」であることを確認し最後に竺道生によって「闡提成佛」説が教理的に完成されるという展開過程も、充分に考え得るのではない。但しこの問題、竺道生自身の思想展開など他の視點からの検討が必要であらう。ここではひとまず私説を假定して議論をすすめてみる。因みに上引の如く竺道生は元嘉五、六年(四二八、九年)頃に、京師から攢拆され(湯用彤『佛教史』第二分第十六章竺道生、竺道生事蹟條参照)、謝靈運も後述の如くほぼ同じ頃さまざまな口實を設けて左遷させられ殺

されるに至り、法顯また京師に安住することなく荊州に下って生涯を閉じている、等々、かれらの思想が、元嘉之治の興隆期においてなんらか危険思想であったことを暗示するかの如くである。いずれにしても劉裕の第三子文帝と謝靈運、竺道生などの思想との關係は、はなはだ微妙で複雑である。

我桑黷、懷我好音」傳「鵲飛貌、鵲惡聲之鳥也、黷桑實也、箋云、懷歸也、言鵲恒惡鳴、今來止於泮水之木上、食其桑黷、爲此之故、故改其鳴、歸就我以善音、喻人感於恩則化也」また次下の「弱喪」は『莊子』齊物論篇「予惡乎知說生之非或邪、予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪」による。

(5) 對句の前半は『詩經』魯頌、泮水による。「翩彼飛鵲、集於泮水、食

以上、長々と論證を試みたのは、他でもない、東晉中期以來の佛教思想史の根本問題ひとりひとりの人間が「いかにして佛になるか」は、一方では羅什傳來の「甚深法性」によって解決されはじめ、他方では法顯傳來の『泥洹經』の佛性說さらには闡提成佛說によって最終的に解決されていくが、その根本の二問がもっとも切實に問われていた廬山においてこそ、それら二つの答えが相繼いで與えられ、さればこそ二答の關係如何が以後に問われていくことを指摘しておこうとしたのである。廬山の慧遠教團において、長安よりの羅什佛教が受容されはじめている、新たに「佛國」よりもたらされた佛理が説かれはじめている、しかも謝靈運が信奉している、ということであれば、建康の佛教者たちの間にもいよいよ問求されるであろう。しかし慧遠は、義熙十二年（四一六年）春秋八十三にして、『泥洹經』の漢譯を見ることなく、したがって『泥洹經』教理について説くことなく世を去ってしまう。晉宋の間の佛教の中心は、建康に移る。ときあたかも東晉王朝が衰亡し劉宋王朝への禪讓が行われようとしている。劉道憐が法顯をとどめ、劉裕また覺賢（佛駄跋陀羅）、慧觀等を「道場寺に安止」せしめていることなどからして、あらたなる王朝も、あらたなる思想を求めていたのではないか。⁽¹⁾「この大般泥洹經なる如來の祕藏」を晉土に流布させよう、「一切衆生をして悉く平等の如來法身を成ぜしめよう」というインドの一優婆塞の悲願をうけた求法僧法顯の熱意も、さることながら、晉宋の間のとくに王族・貴族社會において『泥洹經』を求める機運が熟していたからにちがいない、ようやく江南においても譯經事業を遂行する體制がととのい、義熙十三年（四一七年）十月一日より翌十四年正月二日にかけて、「謝司空石立つるところの道場寺」において『泥洹經』六卷が翻譯される。「禪師佛大跋陀、手に胡本を執り、寶雲が傳譯し、時に坐に二百五十人あり」

『出三藏記集』卷八「六卷泥洹記」。後述するように『喻疑』によれば、「法顯道人、遠く眞本を尋ね、これを天竺に於て得たり。持ちて揚都に至り、大いに京師の義學の僧を集むること、百有餘人、（禪）師、本を執り、參してこれを譯し、詳かにしてこれを出す」という。法顯が、この譯場にあつて「外國禪師佛駄跋陀に就いて……譯出」したことは確實であろう。かくして『泥洹經』が譯出され、釋尊入滅に際しての最後究極の說法として、そのあらたなる佛理が説示されていく。すなわち如來が「泥洹」したまい肉身が滅してしまふも、如來の法身は「常樂我淨」にして遍在し、したがつて「一切衆生に如來藏がある」、それを覆いかくしている「煩惱垢」を滅除することによって如來そのひとなる佛にもなるのだ、と。ここまでインド佛教の眞理が究められ深められてきたときに、はじめて東晉期、支遁において曖昧たらざるを得なかつた釋尊入滅の哲學的意味も、慧遠においてようやく答えられようとしていた「いかにして佛になるか」の問いも、たちまちにして究極的解決に到達する。ここまで究められてきたときに佛の說法と衆生の求法とが同一の眞理にもとづき相互に感應する。ここにおいて佛がいかにして衆生に說法し、衆生がいかにして佛になるかについての思惟があらたに展開する。僧俗のひとびとが、はじめはごく少數のエリートばかりであるにしても、ほとんど熱狂的といえるまでに、かかる『泥洹經』の佛理を受容していく。それと同時に他方で、比丘として嚴格な禪定修行にいそしみ、阿含の『泥洹經』にしたしんでいるひとびとのあいだに、「大乘非佛説」の疑惑が起り、さらには從來から知られていた般若・法華などとの相互關係如何の問いが問われるようになる。『泥洹經』六卷、すでに譯出され轉々傳寫されていくにつれ、いよいよ疑惑が起り疑問がつものではないか。しかも廬山に慧遠なき今、誰が權威をもつて、かかる疑惑や疑問を決定するか。まさしくそのような情勢にあるところへ、義熙十四年（四一八年）頃長安における羅什佛教の最高權威であつた僧叡が江南に避難して來る。そしておそらく長安に留學していた舊知、竺道生など、に尊敬を以て迎えられる。この僧叡こそが、いまあらたに提起されつつある疑惑や疑問を解決するべく信任される。かれらの信任に應えて、僧叡が佛圖澄以來の傳統をうけ、かつ羅什佛教を直々に伝える權威者として、當今の疑惑・疑問を決するのが、「教相判釋」の基礎づけともなる論文『喻疑』であると考えたい。

さて『喻疑』の著作年代を厳密に論證することは、實は大變に難しい。義熙十四年（四一八年）に『泥洹經』六卷が譯出されて以後、元嘉七年（四三〇年）に曇無讖譯『大般涅槃經』四十卷が傳來して、いわゆる南本『涅槃經』の修治が始まるまでの間であることは確實であるが、その間の何時かが決定し難い。後述するように『喻疑』の文勢からして、『泥洹經』譯出後あまり遠くなく、竺道生の名とともに誼傳される「闡提成佛」説も、いまだ理論的に完成される以前ではないか。さらには謝靈運が永嘉外任中（四二二年）になした『辨宗論』以前ではないか。つぎの點もそのような推察を可能にするようである。謝靈運が始寧に隱棲している間、景平元年（四二三年）乃至元嘉三年（四二六年）、に書かれたであろう『山居賦』の句「欽鹿野之華苑、羨靈鷲之名山、企堅固之貞林、希菴羅之芳園」が佛の説法の次第を「四諦」「般若・法華」「涅槃」（「維摩」が最後に來るのは謝靈運自身が居士であるからか）とする教相判釋にもとづくとすれば、それを確立した『喻疑』は、さらに以前に遡るであろう。また同じ頃につくられた『和范特進祇洹像讚』（『廣弘明集』卷十五）の『佛讚』の句「垢盡智照」が『喻疑』の思想を想起させ、『緣覺聲聞合讚』の句「誘以涅槃、救爾生老、肇允三車、翻乘一道」が『涅槃經』と『法華經』を關連させているとすれば、それを論じた『喻疑』を前提しているともいえようか。いずれにしても、明證とはいいい難い。この上は、『喻疑』そのものの分析によって、いかなる思想情況に成立したかを推察するの外なからう。ごく簡略に解説しながら、『喻疑』を讀解してみよう。

注

- (1) 劉宋王朝が創建當初から佛教教團と深い關係をもった事情については、塚本善隆「南朝元嘉治世の佛教興隆について」（『著作集』第三卷所收）に詳説があるのを参照。吉川忠夫氏にも「踞食論争をめぐって」（『田村博士頌壽東洋史論叢』一九六八年所收）の佳篇がある。それにしてもさらに別の視點からの課題として劉宋以後南齊・梁・陳とつづく南朝政權下の社會構造において佛教がいかなる機能をもつかということとその機
- (2) 「六卷泥洹記」（『出三藏記集』卷八、大正55.60b）にいう「摩竭提國巴連弗邑阿育王塔天王精舍優婆塞伽羅、先見晉土道人釋法顯遠遊此土、爲求法故、深感其人、卽爲寫此大般泥洹經如來祕藏、願令此經流布晉土、一切衆生悉成平等如來法身」以下、後引の文章につづく。

さてインドにおいては、大乘佛教興起し、中央アジアを経て中國に佛教が東傳する頃になると、佛なる聖人は、いつでもあ

れ——どんな末世の邊地においてであれ——佛塔もしくは佛像を中心に法會が營まれさえすれば、いまここにいまして、化育を及ぼしたまい、僧俗の修行者の三昧のきわみにおいては、ありありと現前したまうようになってゐる。それに對し中國古來の古聖王は、帝王から帝王へと帝王を中心とする禮樂體制によつて化育を及ぼしてきたであらうが、いまや帝王權そのものが世俗化してきてむしろ貴族たちこそが禮樂文化の中心となり、したがつて聖人もかれらの方外の文化活動においてこそ出會われる。かく中國の聖人も必ずしも帝王でないとすると、佛なる聖人も中國の聖人も同一ではないか。いやむしろ皇太子位を捨てて出家した佛こそが根源の聖人かも知れぬ——という思想的展開をへて、王族・貴族たちもあらたなるしかたで聖人にま見えようと佛教の法會にやつてきて修行するようになってゐるのであるが、しからばかくあらたに求められつつある聖人は、どのような聖人か。『喩疑』は、はじめに簡略に定義する。

夫應而不寂

　　いったい聖人の體得している根本の眞理は本性において靜寂のきわみでありながら、その靜寂をうごかしては、ひとびとに應じてはたらきかける。

感之者至

　　ひとびとの感のあるところにこそ、やつてくるのである。

感有精麁

　　純一無雜に感ずるものもあれば、鈍く感ずるものもあるから、

應亦不一⁽¹⁾

　　それぞれに應じてはたらきかけるのも一様でない。

影響理也⁽²⁾

　　物に應じて影がうつり、音に應じて響きが返ってくるの原理である。

若以方期之

　　そうであるにもかかわらず、もしも部分的な眞理によつてこうだときめつけようとするならば、

非徒乖其圓

　　それが本來圓融無礙に化することに矛盾するのみではない。

乃亦喪其方⁽³⁾

　　その部分的な眞理をも棄ててしまつてゐるのである。

故以備聞之悟⁽⁴⁾

　　そこでもれなく聽聞して理解したところにもとづいて、

喩其所疑

　　ひとびとの疑惑するところをわかり易く説明する。

疑非膏盲⁽⁵⁾

疑惑が膏盲に入ってしまったようになっていたのでなければ、

龜必爲治

大部分の疑惑は必ずや治療される。

若治所不至

もし治療してもとどかないのであれば、

喩復其如之何

わかり易く説明したところでどうしようもない。

並可詳覽往喩⁽⁶⁾

そのようなこととは過去になされたいくつかの釋疑につまびらかに覽ることができるのである。

注

(1) 應……感。易、咸「彖曰、咸感也、柔上而剛下、二氣感應以相與、止

耳」

(3) 方……圓。孫盛、聖賢同軌老聃非大賢論(廣弘明集卷五、大正52.120a)

「吾故以爲彼二子者不達圓化之道、各矜其一方者耳」

慧遠、佛影銘「今之聞道者、咸舉聖體於曠代之外、不悟靈應之在茲、徒知圓化之非形、而動止方其跡、豈不誣哉」

(4) 備聞。いうまでもなく僧叡が最初から最後まで羅什の譯場に參預して、羅什の講經のすべてを聽聞してきたことを意味する。

(5) 膏盲。春秋左傳、成公十年「疾不可爲也、在肓之上、膏之下、攻之不可、達之不及、藥不至焉、不可爲也」

晉書卷四十三、王戎傳「性好興利、廣收八方園田、水碓周徧天下、積實聚錢、不知紀極、每自執牙籌、晝夜算計、恒若不足而又儉嗇不自奉養、天下人謂之膏盲之疾」

(6) 往喩。以下において「往喩」が「今疑大般泥洹者……」に對應する如くであるのからすると、大品と法華をそれぞれ疑惑した「慧導之徒」「曇道樂人」などに對してなされた喩疑を意味するであろう。

禮記、樂記「人生而靜、天之性也、感於物而動、性之欲也、物至知知、然好惡形焉」

莊子、逍遙遊、郭象注「夫與物冥者、故羣物之所不能離也、是以無心玄應、唯感之從汎乎、若不繫之舟東西非己也」

莊子、天地、郭象注「因以喩體道者物感而後應也」

(2) 影響。莊子、在有「大人之教、若形之於影、聲之於響」郭象注「百姓之心形聲也、大人之教影響也、大人之於天下、何心哉、猶影響之隨形聲

おそらく『易經』咸に「聖人、人心を感して天下和平なり……」とあり、繫辭傳に聖人の卜する「易は無思なり、无爲なり、

寂然不動にして、感じて天下の故に通ず」とあるような聖人が、魏の正始の王弼などにおいて老莊的に解釋されて實存化され、さらに西晉元康の郭象などにおいて『莊子』の「逍遙遊放」へと深められ、かくして聖人必ずしも帝王でないこととなって佛教の「說法する佛」が「感」の「精麁」に「應」じて「至る」ともいわれるであろう。しかもいまや聖人は萬物を化育するどころではない。いかなる人間に對してであれ、それぞれの「感」——機根——に「應」じて說法することによって、かれをして佛そのひとならしめようとする。それではそのような新しいタイプの聖人は、「末世」の「邊域」たる中國のひとつに對しては、どのように應化したまうのであるか。どのように傳來してきて、いまここに現前したまうのであるか。因みにこれより以後の佛教思想の展開においても、佛は群生の「叩聖之感」に對して「救世之應」を以て應じて說法し（劉虬『無量義經序』、さらにその「化道の邊要」の根本たる「法身」は「感あつて應ぜざることがない」（寶亮『涅槃經集解』卷一、寶亮の説）というように感應によってはたらくと思惟されていく。

注

(1) たとえば『易』復卦の彖辭「復其見天地之心乎」に對する著名な王弼

注「復者反本之謂也、天地以本爲心者也、凡動息則靜、靜非對動者也、

語息則默、默非對語者也、然則天地雖大、富有萬物、雷動、風行、運化

萬變、寂然至无、是其本矣、故動息地中、乃天地之心見也、若其以有爲

心則異類未獲具存矣」などには、そのような『易』の老莊化が認められるであろう。それがさらに郭象注の「逍遙遊放」「萬物齊同」へと展開することについては、舊稿を参照いただきたい。

昔漢室中興

その昔、後漢王室が中興して以後、

孝明⁽¹⁾之世

第二代孝明帝の世になって、

無盡⁽²⁾之照

無盡の法燈が傳わり傳って、その光照が、

始得揮光此壤

はじめて中國の國土にかがやきはじめた。

於二五⁽³⁾之照

正法と像法、それぞれ五百年づつの光照のうちで、

南朝前半期における教相判釋の成立について

當是像法之初

像法の最初であつたのであろう。

自爾已來

それより以來、

西域名人

西域の高名のひとびと、

安侯之徒⁽⁴⁾

安世高侯のようなひとびとが、

相繼而至

つぎからつぎへとつづいて到來し、

大化文言

あまたの翻譯經典をもたらしした。

漸得淵照邊俗

かくして漸く、おく深い根源の眞理が邊地にあつた中國文化を照明し、

陶其鄙倍⁽⁵⁾

ひとびとの淺薄で眞理に背を向けた性質を教化していった。

漢末魏初

漢末から魏初にかけて、

廣陵彭城⁽⁶⁾⁽⁷⁾

廣陵の竿融と彭城の楚王英という、

二相出家

二人の高級官僚が佛教信者となつた。

並能任持大照

ともども、かの偉大な光照の傳統を承けついで保持するだけの道力があつた。

尋味之賢⁽⁸⁾

賢人たちが佛經を熟讀翫味して

始有講次⁽⁹⁾

定期的に講義するようになって、はじめの頃は、

而恢之以格義⁽¹⁰⁾

大雜把に中國の事數にあてはめて格義し、

迂之以配說

間接的に中國の教えに配當して説明していた。

下至法祖孟詳⁽¹¹⁾⁽¹²⁾

やつと白法祖、康孟詳、

法行康會之徒⁽¹³⁾⁽¹⁴⁾

竺法行、康僧會のようなひとびとが、

撰集諸經⁽¹⁵⁾

諸經の教えを集成して論述し、

宣暢幽旨　　おく深い根本の眞理を説法するようになって、

粗得充允　　ほぼ正鵠を得るようになり、

祖聽暨今　　いまに至るまでその傳統を聽聞している。

附文求旨　　しかしながら經文の字々句々に即して佛教の眞理を思惟し、

義不遠宗　　言おうとすることが根本の眞理からあまり離れず、

言不乖實　　言う言葉が眞實と矛盾しないようになるのは、

起立於亡師⁽¹⁶⁾　　先師釋道安法師にはじまるのである。

注

(1) 孝明。後漢書卷二「顯宗孝明皇帝、諱莊、光武第四子也」

(2) 無盡。維摩經の無盡燈によって解する。維摩經卷上菩薩品「維摩詰言、諸師有法門名無盡燈、汝等當學、無盡燈者譬如一燈燃百千燈、冥者皆明、明終不盡、如是諸師夫一菩薩開導百千衆生、令發阿耨多羅三藐三菩提心、於其道意亦不減盡、隨所說法、而自增益一切善法、是名無盡燈也」

(3) 二五。以下に「前五百年也、此五百年中得道者多、不得者少、以多言之、故曰正法、後五百年、唯相是非、執競盈路、得道者少、不得者多、亦以多目之、名爲像法」とあるのを参照。また僧叡、大智釋論序(出三藏記集卷十所收、大正55 74 c 以下)には「是以馬鳴起於正法之餘、龍樹生於像法之末……故天竺傳云、像正之未微、馬鳴龍樹道學之門、其淪溺溺喪矣、……非二匠、其孰與正之」とある。なお横超慧日氏の御指摘「中國佛教の研究第二」(一三三頁)によれば、かかる正法・像法の思想は、智度論卷八十八、中論卷一の觀因緣品、法華經譬喻品、五百弟子受記品、安樂行品に由來するといふ。

南朝前半期における教相判釋の成立について

(4) 安侯。高僧傳卷一、安世高傳(大正50 324 a)「高旣王種、西域賓旅、皆呼爲安侯、至今猶爲號焉」

(5) 鄙倍。論語、泰伯「……曾子曰、鳥之將死、其鳴也哀、人之將死、其言也善、君子所貴乎道者三、動容貌、斯遠暴慢矣、正顏色、斯近信矣、出辭氣、斯遠鄙倍矣、簞豆之事、則有司存」

僧叡、中論序(出三藏記集卷十一、大正55 76 c)「觀斯論之宏曠則知偏悟之鄙倍」

僧叡、十二門論序(出三藏記集卷十一、大正55 77 c)「叡以鄙倍之淺識、猶敢明識虛關、希懷宗極」

(6) 廣陵。後漢書卷七三、陶謙傳、また三國志吳志卷四、劉繇傳「陶謙字恭祖、丹陽人也、……初同郡人笮融、聚衆數百、往依於謙、謙使督廣陵・下邳・彭城運糧、遂斷三郡委輸、大起浮屠寺、上累金盤、下爲重樓、又堂閣周回、可容三千許人、作黃金塗像、衣以錦綵、每浴佛、輒多設飯、布席於路、其有就食及觀者且萬餘人、及曹操擊謙、徐方不安、融乃將男

女萬口、馬三千匹走廣陵、廣陵太守趙昱待以賓禮……」

- (7) 彭城。後漢書卷四十二、楚王英傳「楚王英、以建武十五年、封爲楚公、十七年進爵爲王、二十八年就國……英少時好游俠、交通賓客、晚節更喜黃老、學爲浮屠齋戒祭祀、八年詔令天下死罪皆入纒贖、英遣郎中令奉黃纒・白紵三十四、……詔報曰、楚王誦黃老之微言、尙浮屠之仁祠、潔齋三月、與神爲誓、何嫌何疑、當有悔吝、其還贖以助伊婆塞・桑門之盛饑」

- (8) 尋味。世說卷上之下、文學篇「支道林在白馬寺中、將馮太常共語、因及逍遙、支卓然標新理於二家（『向郭』之表、立異議於衆賢之外、皆是諸名賢尋味之所不得」

- (9) 講次。僧叡、毘摩羅詰堤經義疏序（出三藏記集卷八、大正55 59 a）「其指微而婉、其辭博而晦、自非筆受、胡可勝哉、是以卽於講次、疏以爲記」
- (10) 格義。高僧傳卷四、竺法雅傳（大正50 347 a）「時依門徒並世典有功、未善佛理、雅乃與康法朗等、以經中事數、擬配外書、爲生解之例、謂之格義」

高僧傳卷五、釋僧光傳（大正50 355 a）「值石氏之亂、隱於飛龍山、……道安後復從之、……因共披文屬思、新悟尤多、安曰、先舊格義、於理多違」

僧叡、毘摩羅詰堤經義疏序（出三藏記集卷、大正55 58 a）「自慧風東扇、法言流詠已來、雖曰講肆、格義迂而乖本、六家偏而不卽性空之宗」

また陳寅恪「支愍度學說考」參照。

- (11) 法祖。帛遠字法祖のこと。出三藏記集卷十五（大正55 107 a 以下）、高僧傳卷一（大正50 327 a 以下）の帛遠傳參照。

- (12) 孟詳。康孟詳のこと。高僧傳卷一、支樓迦識傳（大正50 324 c）に「又有沙門支曜、康巨、康孟詳等、並以漢靈獻之間有慧學之譽、馳於京雒、

……孟詳。譯中本起及修行本起、先是沙門曇果於迦維羅衛國得梵本、孟詳共竺大力譯爲漢文、安公云、孟詳所出、奕奕流便、足騰玄趣也」また出三藏記集卷二（大正55 6 c）「中本起經二卷、或云太子中本起經、右一部凡二卷、漢獻帝建安中康孟詳譯出」

- (13) 法行。竺法行のことならん。高僧傳卷九、耆域傳（大正50 388 b）「洛陽兵亂、辭還天竺、洛中沙門竺法行者高足僧也、時人方之樂令、因請域曰、上人既得道之僧、願留一言、以爲永誡、域曰、可普會衆人也、衆既集、域昇高座曰、守口攝身意、慎莫犯衆惡、修行一切善、如是得度世、言訖便禪默、行重請曰、願上人當授所未聞、如斯偈義、八歲童子、亦已誦誦、非所望於得道人也、域笑曰、八歲雖誦、百歲不行、誦之何益、人皆知敬得道者不知行之自得道、悲夫、吾言雖少、行者益多也、於是辭去」また同卷四、于道邃傳（大正50 350 b）に「喩道論云、近洛中有竺法行、談者以方樂令」とあるが、弘明集卷三（大正52 16 b 以下）所收の喩道論には、この語は見られない。

- (14) 康僧。康僧會のこと。出三藏記集卷十三（大正55 96 a 以下）、高僧傳卷一（大正50 325 a 以下）の康僧會傳參照。また出三藏記集卷六（大正55 42 c 以下）には「安般守意經序」、同卷七（大正55 46 b c）には「法鏡經序」がある。さらに康僧會譯六度集經（大正3 1 a 以下）には康僧會の筆になると考えられる六度論がある。

- (15) 撰集。後漢書卷一下、光武帝紀下「羣臣奏言、……今天下清寧、靈物仍降、陛下情存損挹、推而不居、豈可使詳符顯慶沒而無聞、宜令太史撰集、以傳來世」

同卷四十下、班固傳「天子會諸儒講論五經、作白虎通德論、令固撰集其事」

(16) 附文……亡師。出三藏記集卷十五(大正55 108 a)「初經出已久、而舊譯時謬、致使深義隱沒未通、每至講說、唯敘大意、轉讀而已、安窮覽經典、鉤深致遠、其所注般若、道行、密迹、安般諸經、並尋文比句、爲起盡之義、及析疑甄解、凡二十二卷、序致淵富、妙盡玄旨、條貫既敘、文理會通、經義克明、自安始也」とあるのを参照。

僧叡の「亡師」が釋道安であることは、僧叡、大品經序(出三藏記集卷八所收、大正55 53 a)に「亡師安和上鑿荒塗以開轍、標玄旨於性空、執筆之際、三惟亡師五失及三不易之誨……」とあり、毘摩羅詰提經義疏序(出三藏記集卷八所收、大正55 59 a)に「先匠所以駁章退慨、思決言於彌勒者良在此也」とあるものなどによって明らかである。

おそらく『法華經』において「華光佛」などになるであろうと授記するに際し、各未來佛に「正法」があり「像法」があつて「法滅」し、次の佛が出世するというにもとづいて、鳩摩羅什が釋迦「佛滅度後五百年後、像法中」と説明したのであろう。それがさらに、中國文化に固有の歴史意識——古聖王以來歷代文化が衰退しつつ傳承されてきたとする意識——によって轉釋されて、「漢室中興の孝明の世」が「像法の初め」であるといわれるであらう。ここで注意したいのは、後漢明帝の求法説話のような神祕化がないことである。もとよりそれによって五胡時代の北朝に明帝求法説話がなかったとは斷定できないが、同時期の南朝におけるほどには普遍化していなかったと思われる。ここにみられる僧叡の佛教史の理解は、きわめて歴史的に正確であり事實に即している。明帝の異母弟楚王英の「黃老浮屠祠」の佛教受容が記録されて以來、漢末には洛陽に傳來していた安世高・康孟祥などの佛教が河南から江淮の地域にまで擴まっていき、それがさらに吳の康僧會において集成されて、おそらく西晉統一を機に北地に齎らされ、帛法祖、竺法行、「亡師」釋道安などに傳えられていたのであろう。しかしいうまでもなく中國における佛教理解が「義、宗に遠からず、言、實に乖かざる」ところまで究まるのに、先師道安においてこそであり、とくに道安は、かく傳承されてきた「安般守意」などの瑜伽行者の實踐が、いかにして『般若經』などの大乘佛教の眞理を體得させるかを問題にしたようだ。かくして先師道安は、中國佛教の根本問題を問いはじめ、かくして中國佛教を基礎づけたというべきであるが、問いは問いはじめられたというにとどまる。最晩年の弟子にして北地において衣鉢を繼ぐべき僧叡は、「先匠」が苦吟して「章を輟めて退慨し、彌勒に決言せんことを思」われたことを目視している。僧叡自身も、もとより獨力で師の難問を答え得る器では

ない。まさしくそのとき内外の機縁純熟して鳩摩羅什法師を迎えることとなる。いかに深い感銘をもって、中國全土から驅せ参じた聴衆がその説法に耳傾けたことか。

及至符并龜茲

さて苻堅が龜茲國を併合し、

三王來朝⁽¹⁾

車師前部王、鄯善王などの三王が來朝するようになって、

持法之宗

佛教の傳統を伝える高僧たちも、

亦並與經俱集

したがってかれらと一緒に佛經も集ってきた。

究摩羅法師

究摩羅法師は、

至自龜茲⁽²⁾

龜茲國からやってきたし、

持律三藏集自罽賓⁽³⁾

戒律を伝える専門學僧たちは、罽賓國より集ってきた。

禪師徒衆尋亦並集⁽⁴⁾

禪師とよばれる佛教者たちとその門弟たちも、つぎつぎとすべて集ってきた。

關中洋洋十數年中

關中の土地は、かれら名僧たちでみちみちて、十數年の間というものの、

當是大法後興之盛也⁽⁵⁾

まさしく後世における大いなる佛法興隆とでもいわねばならぬ。

叡才常人鄙

わたくし僧叡は、才能は凡庸にして、人品もとるに足りないにもかかわらず、

而得厠對宗匠陶譯玄典⁽⁶⁾

かの大法師がおくぶかい佛典を翻譯しつつ教化していける譯場に參預することができた。

法言無日不聞

佛教の眞理の言葉を聴聞しない日とてなかったし、

聞之無要不記

聴聞しては細大洩らさず要義を記録しておいた。

故敢依准所聞

そこでふつつかながら聴聞しているところにもとづき、

寄之紙墨以宣所懷

紙墨にかいて、心に思っているところを申し宣べさせていただくこととする。

(1) 三王とは、車師前部王彌寶、鄯善王休密駄、龜茲王帛純の弟震

のこと。晉書卷一四(載記一四)、苻堅傳下「車師前部王彌寶、鄯善王休密駄、朝干堅、堅賜以朝服、引見西堂、……令三年一貢、九年一朝、以爲永制……」この年次については資治通鑑卷一〇四、晉紀二六、孝武帝太元七年(西紀三八二年)の條参照。晉書卷一二二(載記二二)、呂光

傳「進兵至焉耆、其王泥流、率其旁國請降、龜茲王帛純距光、……光攻城既急、帛純乃傾國財寶、請救獯胡、……精騎爲遊軍、彌縫其闕、戰于城西、大敗之、帛純收其珍寶而走、……諸國憚光威名、貢款屬路、乃立帛純弟震爲王、以安之……」この年次については資治通鑑卷一〇五、晉紀二七、孝武帝太元九年(西紀三八四年)の條参照。

なお高僧傳卷二(大正50331b)、鳩摩羅什傳に「時苻堅僭號關中、有外國前部王及龜茲王弟、並來朝堅、堅引見二王……」とあるのよりすると龜茲王の弟帛震は、かねてより朝貢していたのであろう。

松田壽男『古代天山の歴史地理學的研究』一七七頁によれば龜茲とはKucha、鄯善はCharkhik、車師はYarkhoto。

(2) 鳩摩羅什入關前後の事情については、出三藏記集卷一四及び高僧傳卷二の鳩摩羅什傳など参照。また塚本善隆「佛教史上における摩訶論の意義」

『摩訶論研究』昭和三〇年所収)中の鳩摩羅什傳論に委曲が盡されているのを参照。

(3) 持律三藏。卑摩羅叉、佛陀耶舍などの律師であろう。高僧傳卷二(大正50331b以下)卑摩羅叉傳に「卑摩羅叉、此云無垢眼、罽賓人、……先在龜茲、弘闡律藏、又欲使毘尼勝尼復治東國、於是杖錫流沙、冒險東入、

以僞秦弘始八年達自關中、什以師禮敬待、又亦以遠遇欣然、……」とあり、出三藏記集卷一四(大正55102a以下)高僧傳卷二(大正50331c以下)佛陀耶舍傳に「佛陀耶舍……罽賓人也、……羅什後至、從其受學阿毘曇・十誦律……方至長安、(姚)興自出候問、……於城南造僧伽藍、耶舍先誦曇無德律、……」とあるのを参照。

(4) 禪師。佛跋跋陀羅などのことであろう。出三藏記集卷一四(大正55103b以下)、高僧傳卷二(大正50334b)の佛跋跋陀羅傳に「佛跋跋陀羅、此云覺賢、……迎羅維衛人。……少以禪律馳名、……少受業於大禪師佛大先……頃之至青州東萊郡、聞鳩摩羅什在長安、即往從之、……京師法師僧弼與沙門寶林書曰、闍場禪師甚有大心……」とあるのを参照。

(5) 後興之正。僧叡、小品經序(出三藏記集卷八所收、大正5552c以下)にも「究摩羅什法師……以弘始三年歲次星紀冬十二月二十月至長安、……逍遙集德義之僧、京城溢道詠之音、末法中興、始於此乎」という。

(6) 僧叡が羅什の譯業にあたって「譯任」「傳寫」の任にあたったことは、僧叡、小品經序(出三藏記集卷八所收、大正5552c以下)に「予既知命、遇此眞化、敢竭微誠、屬當譯任、執筆之際、三惟亡師五失及三不易之誨、……雖復履薄臨深、未足喻也、幸冀宗匠通鑒、文雖左右、而旨不違中、遂謹受案譯、敢當此任」とあり、法華經後序(出三藏記集卷八所收、大正5557b以下)に「既遇究摩羅法師、爲之傳寫……」思益經序(出三藏記集卷八、大正5557c以下)に「于時予與道恒謬當傳寫之任、輒復疏其言、記其事……」とあり、高僧傳卷一、鳩摩羅什傳に「初沙門僧叡才識高明、常隨什傳寫」とあることなどによって知られる。

上來婁説した如く、前秦苻堅の天下統一の野望は、もろくも、ついえ去つたのであり、しかもそれは相手方の武力の優位によるというよりは、前秦社會そのものの未成熟によるというべきであるが、そこからこそ歴史は、北魏の安定政權へ、さらに隋唐の南北統一へと展開しはじめている。そしてやはり強調しておきたいのは、そこからこそ中國文化の佛教化がはじまっていることである。來るべき社會の來るべき文化が、まずは佛教文化として展開しはじめている。僧叡は、われわれのようにには前秦苻氏と後秦姚氏を區別していないようだ。苻堅によって確立された新たな「秦」の國家意識が持續しつづけているのであろう。前秦において「種族國家」から「普遍國家」へというように社會構造が「展開」したとすれば、後秦において中國文化の佛教化が飛躍的に進展したとでもいえようか。いうまでもなく「持法の宗」「持律三藏」「禪師」などが「並びに集」つて來たことにより、とくに「究摩羅法師が龜茲よりして至った」ことによる。しかし思想的により重要であるのは、ここに新たに傳來した佛教思想をバトスをもって受容せずんばやまざるまでに中國全土の僧俗の思想が熟していたこと、問いが切迫していたことである——ひとりひとりの人間が佛になれるか、いかにしてか、と。鳩摩羅什が、おそらく求められるままに、つぎつぎに大乘經典を譯出し講義しゆくあいだ、随時に字々句々にわたって鋭い質問がぶつつけられ、答えられる。法師も無礙の辯を體得しておれば、聽衆も天下の俊秀たち、あらたな思想を求めて、やむにやまれぬ問いを問う。「まさに是れ大法の後興の盛」であったにちがいない。上述したように僧叡は、終始その中心にあって「法言の日として聞かざる無く、之を聞いて要として記さざるはない」權威者であった。僧叡こそ、鳩摩羅什の絶大な影響下に生れつつあった新佛教思想の體現者であらう。江南においても廬山を中心し、その新佛教思想が受容されはじめていたが、法顯による『泥洹經』の傳來によって、あらたなる展開が醸成されつつあった。『泥洹經』が漢譯され傳寫されはじめたとなると、それにともなう難問がいよいよ深刻化し廣汎化していく。あたかもそのとき、かの僧叡が避難して江南にやって來る。道安なく慧遠なく羅什なきいま、依るべき權威者として決裁を仰がれる。直接的に問われていたのは、中國佛教思想史の根本問題「ひとりひとりの人間が佛になれるか、いかにしてか」に最後の解決を與えるかの如き『泥洹經』が佛説でないというひとびとがあるが、如何。しかしその根本には、もし佛説であるとする、「三藏」や「般若」

「法華」などの佛説と矛盾するのではないか、という教相判釋の問題が胚胎していたであろう。僧叡は、それらの問題に對する決定を求められて、「紙墨に寄せ」て『喩疑』の筆をとってきたのであるが、以上において序として中國佛教史の傳統をふり返り、われこそ、その正統を承ける權威であることを宣言してきたのにつづいて、いよいよ本論に入る。「羅什先生が云われるには……」と羅什にもとづいて教相判釋の原理を論じていく。

什公云

羅什先生は、つぎのように云われる。

大教興世五十餘年^①

大いなる佛教の教えがはじめてこの世間に說法されてから五十餘年のあいだ、

言無不實

言葉はすべて眞實であつたし、

實無不益

眞實であるから、すべて有益であつた。

益而爲言

有益なる言葉は、

無非教也

すべてひとびとに對する教えであり、

實而爲稱

眞實なる表現は、

無非寶也

すべてひとびとにとっての寶物である。

寶以如意爲喩^②

寶物であることは、ひとびとに願ひのままのものをもたらす如意珠に譬えられ、

教以正失爲體^③

教えであることは、それぞれのひとにびつたりと適っているか、外れているかを本體とする。

若能體其隨宜之旨^③

もし、それがそれぞれの衆生の宜しきに隨つた眞理をいおうとしていることを體得することができるなら

らば、

則言無不深

言葉はすべて深い意味をもつ。

若守其一照

しかしもしも、それが照らし出す一面の眞理のみを眞實であると固執するならば、

則惑無不至

あらゆる疑惑が生じてくるのである。

今此世界以雜爲名⁽⁴⁾ ところていまこの世界は、「雜」——多くの人間が雜居している——と名づけられている。

則知本自離薄⁽⁵⁾ したがって人倫のつながりが、もともとばらばらで疏遠であったことがわかる。

本自離薄 もともとばらばらで疏遠であったのであれば、

則易爲風波 たちまちにして風波のままになる。

風波易以動 風波のままになるとときには、たちまちにして動搖する。

不淳易爲離 人倫のつながりが淳厚でないときには、たちまちにしてばらばらになる。

易動易離 たちまちにして動搖し、たちまちにしてばらばらになる。

故大聖隨宜而進 それ故に大いなる聖人である佛は、衆生ひとりひとりの宜しきにしたがって教え導いて向上させる。

進之不以一途 教え導いて向上させるには、一つの方便道によってするわけではない。

三乘雜化由之而起⁽⁶⁾ そうであるからこそ、三乗の方便道によって、それぞれ別々に化導することとなったのである。

三藏祛其染滯 經・律・論三藏の教えは、かれら衆生にしみついているまよいの障礙をふりはらう。

般若除其虛妄 般若經は、かれら衆生の虚妄なる觀念を除去する。

法華開一究竟 法華經は、一乘なる究極の眞理を開示する。

泥洹闡其實化 泥洹經は、かれら衆生の眞實の化育を闡明する。

此三津開照⁽⁷⁾ かように三乗の津が開かれ照明されて、

照無遺矣 もはやあますところなく照明されたのである。

但優劣存乎人 しかしながらひとびとには優秀な人間もあれば下劣な人間もある。

深淺在其悟 おしえがあるいは深くあるいは浅いのは、かれらの理解力の如何にもとづくのである。

任分而行 かれらひとりひとりの分のままにはたらいいていく、

無所臧否

貴賤好惡で差別したりしない。

前五百年也⁽¹⁾

というのが前半の五百年であった。

此五百年中

この五百年のあいだは、

得道者多

得道のひとが多數で、

不得者少

道を得ないひとが少數であつた。

以多言之

その多數にしたがつてよぶ故に、

故曰正法

「正法」と名づけるのである。

注

(1) 大教興世五十餘年。法華經卷五、從地踊出品(大正941c)「世尊如來

爲太子時、出於釋宮、去伽耶城不遠、坐於道場、得阿耨多羅三藐三菩提、從是已來、始過四十餘年」參照。

竺道生、法華經疏卷上「一義云、四十九年所說方便、今說法華異方便」

『太子瑞應本起經』によると、釋尊、「至年十九、四月八日夜」出家、

「端坐六年」にして二十五歲成道とあるから、八十歲入滅まで、五十五年あることをいうのであるうか。

(2) 如意寶。如意珠 cintāmaṇi のこと。單に摩尼珠ともいう如し。智度

論卷十(大正25127c)「佛雖入深禪定、不爲世事所動、今以大慈悲心憐愍衆生、爲之說法斷疑、……如摩尼珠、隨人所欲、種々與之」同卷十二

(大正25152c)「……常得自在、有如意寶珠以爲嬰珞、種々所須、皆得自恣、無不如意、變化萬端、無事不辦」

(3) 隨宣。法華經卷一、方便品(大正97a)「諸佛隨宣說法、意趣難解、

所以者何、我以無數方便種々因緣譬喻言辭、演說諸法、是法非思量分別

南朝前半期における教相判釋の成立について

之所能解、唯有諸佛乃能知之」

(4) 世界。智度論卷七(大正25113c)「云何三千大千世界。答曰、佛維阿舍

中分別說、千日、千月、千閻浮提、千衢陀尼、千衢怛羅越、千弗婆提、

千須彌山、千四天王處、千三十三天、千夜摩天、千兜率天、千化自在天、

千他化自在天、千梵世天、千大梵天、是名小千世界……」とあるのによ

れば一日、一月、一閻浮提乃至一梵世天、一大梵天の全體を一世界とい

うのであらう。その他、世間という意味で「世界」ということもある。

智度論卷一(大正2529b)「世界者有法從因緣和合故有、無別性、譬如車轆軸輞等

和合故有、無有別車、人亦如是、五衆和合故有、無別人、若無世界悉檀者、佛是實語人、云何言我以清淨天眼見諸衆生隨善惡業、死此生彼、受果報……」すなわち因緣和合によって存在するのみで假に人など

とよばれる存在を「世界」という。僧叡において兩義が混在しているよう

(5) 離薄。袁宏、三國名臣序讚(文選卷四十七)「中古陵遲、斯道替矣、居

上者不以至公理物、爲下者必以私路期榮、御圓者不以信誠率衆、執方者必以權謀自顯、於是君臣離、而名教薄、世多亂而時不治……」

(6) 三乘雜化。法華經卷一(大正97b)「諸佛出於五濁惡世、所謂劫濁・煩惱濁・衆生濁・見濁命濁、如是舍利弗劫濁亂時、衆生垢重、慳貪嫉妬成就諸不善根、故諸佛以方便力於一佛乘分別說三、……諸佛如來言無虛妄、無有餘乘、唯一佛乘」

(7) 五百年……正法。法華經卷二、譬喻品(大正911c)「舍利弗是華光佛滅度之後、正法住世三十二小劫、像法住世亦三十二小劫」

法華經卷六、藥王菩薩本事品(大正954c)「是故宿王華、以此藥王菩薩本事品囑累於汝、我滅度後、後五百歲中、廣宣流布於閻浮提無令斷絕惡魔魔民諸天龍夜叉鳩槃荼等得其便……」

法華經卷七、普賢菩薩勸發品(大正961b)「世尊、若後世後五百歲濁惡世中、比丘比丘尼優婆塞優婆夷、求索者受持者讀誦者書寫者欲修習是法

華經、於三七日中、應一心精進、滿三七日已、我當乘六牙百象與無量菩薩而自圍繞、以一切衆生所冀見身、現其人前而爲說法示教利喜……」
智度論卷六十七(大正2531b)「佛滅度後、過五百歲、正法漸滅、是時佛事轉難、是時利根者讀誦正憶念、亦華香供養、鈍根者書寫華香等供養、是二種人久久皆當得度」

中論卷一(大正301a-b)「佛滅度後、後五百歲像法中、人根轉鈍、深著諸法、求十二因緣五陰十二入十八界等決定相、不知佛意、但著文字、聞大乘法中說畢竟空、不知何因緣故空、即生疑見、……取是空相而起貪著、於畢竟空中生種種過、龍樹菩薩爲是等故造此中論」

なお『慧遠研究』二二一頁注五五をも参照。また史記、太史公自序「先人有言、自周公卒、五百歲而有孔子、孔子卒後、至於今五百歲、有能紹明世、正易傳、繼春秋、本詩書禮樂之際、意在斯乎、意在斯乎」をも参照。

いったい教相判釋略して教判とは、塚本善隆博士によれば、「おびただしい多種の佛典をすべて佛説として傳えた中國佛教徒」による「各種の佛説法の内容即ち經典に對する價值批判でもあり、全經典を一佛の説法として體系化しようとする努力でもあり、また何によって自らの信仰と實踐を立てるべきかの求道的努力でもある」。たしかに教相判釋が、大小乗の相互に矛盾するかの如き多數の教説を方便説か究竟説かについて價值判斷し、一佛の説法として淺から深へと體系化する努力であること、以て上述したようにインド傳來の佛傳のほとんど「五十餘年」に及ぶ空白を埋めるであろうこと、否定し難い。かねて釋道安の『綜理衆經目錄』などによって全佛經の統一的理解への努力がはじまっているし、さらに陸續あらたに提供される新譯大小乘經論がいよいよそのような統一的理解の原理への問いを必須にしていたであろう。かくしてここに僧叡がいうように、かの鳩摩羅什が、おそらくは慧遠など漢人僧たちの問難に答える過程において、その教相判釋の根本原理を説き出したのであった。インド的超歴史

文化に育った羅什にとって「大教が世に興つて五十餘年」というように一人の人間の首尾一貫した傳記として佛傳を考えることはかなり困難であり、これは、きわめて中國歴史文化的な傳記的發想であるが、しかしその「五十餘年」の間に大小乗諸經を順序づけるための教判原理は、あきらかに羅什に由來する。すでに横超博士に御指摘があるように、「三藏」は聲聞と獨覺のための二乗教であり、「大乘」こそが佛たらんとする菩薩のための菩薩教であると大小乗の相違をはじめて傳えたのも羅什であり、さらに大乘諸經のうちでも般若の空教が先んじて、法華の一乗が佛最晩年の説であることを言い出したのも羅什であった。かように、「大聖」佛陀が種々「雜」多な大小乗諸經を説きたまうのは、「宜しきに隨つて進むる」のであり、佛法に「深淺」があるのは、衆生の機根に「優劣」があり「悟」がさまざまであるからだという教判原理も、羅什が佛教教理上の矛盾を問難されたところで、それを會通するべく法華經などによって説きはじめたのであった。まことにインド佛教全般にわたる學識の無礙自在なること羅什の如き法師があり、そして佛教思想をまさしく中國思想として思惟して眞摯なること慧遠・僧叡・僧肇・道生などの如き學僧があつてはじめて、教相判釋がはじまつたというべきである。これこそ、インドと中國というまったく異質なる二文化の「啐啄之機」になつたといつてよい。ここに

「三藏はその染滯を祛う、

般若はその虚妄を除く、

法華は一究竟を開く、

泥洹はその實化を闡かにす」

という教相判釋の原型が成立するのである。かく考えるとき、佛のあらゆる説法は「實」であり「益」があり「如意寶」にも喩うべきであることとなるが、もしかか「隨宜之旨」を忘れて「一照を守る」ならば、あらゆる疑惑が生じてくるであらう。つぎのことも附説するに價する。すなわち僧叡によれば、古えの聖王たちがいまして「世界」がいれば「太和」であつたときに、佛なる聖人が「興世」されたのではなく、「今、此の世界が雜を以て名」とし「もともと自ら離薄」であつた世——たとえ

ば孔子や老子が生れた春秋や戦國のような世——に出世したもうたのであり、さればこそさまざまな根機の衆生のために「三乗によつて雜化」されたのであった。そのことによつて而後「五百年」の間は「得道の者多くして不得の者少く」、したがって「正法」の世とよばれ得ることともなったのであった。ここにおいても超歴史的な法華經の「正法」「像法」が歴史化されて、それぞれ「五百年」という實數が與えられている。おそらくインド傳來の羅什説というよりは、羅什によつて承認された漢人の説、少くとも羅什の漢人を慮つての説、というべきではないか。

ところで以上は、教相判釋のいわば現象形態をめぐつて論じたにすぎぬ。教相判釋とは、かく多種の佛説を「五十餘年」もしくは「四十九年」の説法として體系化するというにとどまるのではない。いや、かくすべての佛説を體系化することによつて佛教の究極の眞理を究明するということとどまるのではない。そうであるにとどまらずして、かく教相判釋することによつて答えられようとしていた、かれらの時代に課せられた根本問題があるのである。塚本博士のいわゆる「何によつて自らの信仰と實踐を立てるべきか」という「求道的」問題といつてよいが、そのような「求道的」問題たる、中國思想史において古來問われていたわけではない。かねて論じてきた如く魏晉以來の帝王權の變質という歴史過程において、中國文化の根源たる「聖人とは何か」があらためて問われはじめ、「いかにして神仙になるか」が哲學的に求められはじめ、五胡もしくは東晉という歴史の谷間に至つてその二問が「いかにして聖人になるか」という一問にきわまって、嚴しい求道者道安・慧遠などによつて眞劍に求められ、つづいて羅什の哲學と『泥洹經』の哲理が傳來して、かくしてやつと答えが可能になってきたのである。いまにしてはじめて「求道的」問題が問われ答えられようとしている。ここには中國思想史そのものの根本的轉換點がある——古代の帝王中心文化が衰退して、これより中世・近世の人間中心文化が展開しようとするに際し、ひとりひとりの人間が「いかにして聖人になるか」と問われ答えられようとしているのである。いうまでもなく、まずは陸續傳來された佛經を研究し、とく羅什譯の『般若』『法華』『維摩』などと新譯の『泥洹』について問求することによつてである。教相判釋の本質は、これらの佛經に說かれる眞理を究明することによつて、ひとりひとりの人間が「いかにして聖人になるか」という根本問題に答えていくにある。まずさしあた

りは哲學的に理論的に答えていくにあると考える。これらの佛經の眞理を思惟することによって、きたるべき新文化原理を探索しているといつてもよい。それを論ずることは、もはやこの稿の埒外にあるが、つづく南北朝における教判佛教の展開が、やがてきたるべき隋唐文化さらには隋唐の人間類型を準備したともいいたい。

ここにおいて、つぎのことが問題になる。僧叡が上述したように教相判釋の原型を確立したときに、かれは、その根本問題「いかにして聖人になるか」「いかにして佛になるか」を、どのように解決しているか。いうまでもなく『喩疑』は、以下においてその根本問題に答えていくのであるが、いかんせん世は「像法」の末世である、それぞれの佛經の眞理が傳來することに邪疑がわき起っていた。邪「疑」を曉「喩」することによってのみ、眞理を開示することとなる。どのような邪疑が、はびこっていたか。

後五百年

後半の五百年のあいだは、

唯相是非

お互いに自説を主張し他説を非難するばかりで、

執競盈路⁽¹⁾

確執し競いあう聲が街路いっぱいになる。

得道者少

得道のひとは少數で、

不得者多

道を得ないひが多數であった。

亦以多目之

これもやはり、その多數にしたがって名づけて、

名爲像法

「像法」と名づけるのである。

像而非眞⁽²⁾

外觀は似ているけれども、眞實ではない。

失之由人

かように缺除してしまっているのは、人間に原因がある。

由人之失

人間に原因があつて缺除してしまっているからこそ、

乃有非跋眞言⁽³⁾

聖人の眞言をみそくそに排斥し、

南朝前半期における教相判釋の成立について

斧戟實化

ほんとうの化育のはたらきを斧で截りおとし戟で突き刺してしまうことになっているのだ。

無擇起於胸中

かの眞實の教えを撰びとらないのは、かれら自身の胸中の思いに起因し、

不救出自屑吻

かくして救済されないのは、かれら自身の口にする誹謗の言葉にもとづく。

三十六國小乘人也

かくの如くであるのが、西域三十六國の小乘人である。

此釁流於秦地

このような罪深いことが秦の地まで流れてきて、

慧導之徒⁽⁴⁾

慧導の一派は、

遂復不信大品

とうとうついに般若經を信じないようになってしまった。

既蒙什公入關

ところが羅什先生が關中にやって來られて、

開託眞照

眞實の光照をもたらず言葉を説きはじめられ、

般若之明

かくして般若の光明が、

復得揮光末世

ふたたび末の世にひかり輝くようになり、

朗茲實化」

ここに眞實の化育のはたらきがあきらかになった。

尋出法華

つづいて法華經を譯出し、

開方便門⁽⁵⁾

ひとつひとつの機根にふさわしく三乗の方便門を開いて、

令一實究竟

一乗の究極の眞實に達するための津となる道^{わたし}を

廣其津途

あまねくひとつとに通ずるようにされた。

欣樂之家

よろこび信仰するひとつとは、

景仰沐浴

仰ぎ慕って、その化育のはたらきに沐浴し、

眞復不知老之將至⁽⁶⁾

まことに老いのおとずれようとすることをも氣にかけなかった。

而曇樂道人

ところが曇樂道人は、

以偏執之見

偏頗な觀念に固執して

而復非之

またまた法華經を否定したのである。

自畢幽途

無限に地獄・餓饑・畜生に生れる苦難を盡してしまうまでは、

永不可誨

永遠におしえ諭すこともできぬ。

注

(1) 盈路。毛詩、大雅、生民「實覃實計、厥聲載路、誕實匍匐、克岐克隄、以就口食」集傳「載滿也」左思、魏都賦「文選」卷六「頌聲載路而洋溢」

(2) 像。說文解字「像似也」

(3) 眞言。僧叙、毘摩羅詰提經義疏序「然後知邊情險詖、難可以參契眞言、圓懷玄悟矣」

(4) 慧導之徒。ここの「慧導之徒」も次下の「曇樂道人」も、ともに未詳であるが、この當時大乘を否定する人々の存在したことは、『出三藏記集』卷五に僧祐の筆になるであろう「小乘迷學竺法度造異儀記」(大正55 40 c 以下)の詳論によって知られ高僧傳卷一、曇摩耶舍傳附法度傳(大正50 329 c)には「……專學小乘、禁讀方等、唯禮釋迦、無十方佛……」と要約される。また『弘明集』卷十二、范伯倫與生觀二法師書(大正52 78 b)にも「……提婆始來、義・觀之徒莫不沐浴鑽仰。此蓋小乘法耳。便謂理之所極、謂無生方等之經、皆是魔書、提婆末後說經乃不登高座」とある(僧伽提婆が晩年の說經において高座に登ることをしなかったの

は、おそらく高座に登って佛經を唱うということがインド大乘佛教の傳統を承けて發達してきた中國の佛教儀禮であつたからであろう。當初の間は中國の傳統にしたがつていたが、晩年かれ本來の西北インド說一切有部の傳統に戻つたのではないか)。なお後文にも「慧導之非大品、而尊重三藏、……曇樂之非法華、憑陵其氣……」とある。かれらに對しては、「關中大衆、固已指爲無間矣」(「小乘迷學竺法度造異儀記」大正55 41 a)という。かれらは北方「秦地」における大乘非佛說者であつたのである。

(5) 開方便門。法華經卷一方便品(大正9 8 b)「是故舍利弗、我爲設方便、說諸盡苦道、示之以涅槃、我雖說涅槃、是亦非眞滅、諸法從本來、常自寂滅相、佛子行道已、來世得作佛、我有方便力、開示三乘法、一切諸世尊、皆說一乘道」

(6) 老之將至。論語、述而「其爲人也、發憤忘食、樂以忘憂、不知老之將至。云爾」

かつて中國思想史がどのように展開してから、インド佛教思想を受容していくかを論じた際に、「周衰えて禮は廢れ樂は壞れ

……」ていたり、漢帝國崩壊して以後、帝位のカリスマ的權威が失われゆくといった古代文化の本質的墮落の過程においてこそ、あらたな思想が模索されてきたことを述べた。まことに古代の帝王中心文化が墮落してしまつたとの深刻な不安がつづてくるにつれてこそ、「矢志」の「賢人」たちのあいだに、あらたなる人間中心文化が求められたのであった。そしていま永嘉の亂このかた武力の優位を自覺した胡族が帝位を稱して「中原傾覆」し晉室ともども貴族たちも「流寓」して、古代文化は衰亡を極め、いわばゼロに歸して根本的轉換をせまられる。かく中國古來の文化が根本的に轉換しようとするのみではない。つぎに来るべき新文化原理として受容されはじめた佛經の眞理についても、つぎつぎに佛經が傳來することに邪疑がわき起っている。すでに「後五百年」に入っていて「三十六國の小乘人」の如きは「眞言を非跋」し「實化を斧戟」する、具さには大乘佛教の「眞言」を誹謗して衆生をして佛たらしめる「實化」を損傷している。「秦地」に傳來してからも同様、「慧導之徒」の如き「小品」の般若空こそが眞理であることを信じず、ごく近年「曇樂道人」の如き「法華」の「方便門を開」き「一實の究竟」に達せしめる教え——それを「景仰」しては「老いの至らんとするを知らぬ」教え——すらをも「非とする」、……。かくして中國史そのものの本質に由來する文化墮落のゼロ地點を、さらに佛教的に「像法」の「末世」とか後に六朝末には「末法」とかとして感得するとき、つづいていた不安はいよいよ深淵化し、それだけいよいよ眞摯に佛經の眞理が究明されねばならぬこととなる。まことに姚興治下の「大法後興之盛」もつかのま、赫連勃勃の進攻の迫る長安を避けて南移してきた僧叡自身においてこそ、かの根本問題「いかにして佛になるか」が、もっとも切實に問われていたといつてよい。しかもここ江南には法顯によって『泥洹經』が傳來されていて、師羅什が『般若』『法華』『十住』などによって與えようとしていた答えよりも、さらに根本の答えが答えられているのである。北方より來つた僧叡にとって『泥洹經』は、いかなる眞理を説く經であつたか。

なお、ここで「此、秦地に流れて」というところには、僧叡が「秦地」より來つて「秦地」の傳統をふまえて、この『喩疑』を書いていることが察せられる。僧叡がもし、もともと東晉人であつたとすれば、たとえ北地についてであろうと、このような表現はしないと思われる。

今大般泥洹經

ところでいま大般泥洹經とは、

法顯道人

法顯道人が

遠尋眞本⁽¹⁾

眞正の原本をさがし求めて大旅行を行い、

於天竺得之

天竺國において得たものであった。

持至揚都

それを揚都にもたらしたところで、

大集京師義學之僧

京師建康にいる佛教教理専門の學僧たちを、

百有餘人

百人以上もあつめ、

禪師執本⁽²⁾

佛陀跋陀羅禪師が原本を手にとり、

參而譯之

一語一語參看して翻譯し、

詳而出之

詳細に検討して定本とした。

此經云

この經典に、つぎのように云う。

泥洹不滅⁽³⁾

「佛が泥洹に入るといふことは滅することではない。

佛有眞我

佛には常樂我淨なる眞我がある。

一切衆生

一切の衆生には、

皆有佛性

誰にもみな、佛性がある。

皆有佛性

誰にもみな、佛性があるから、

學得成佛

されば學道修行すれば佛に成るのである。

佛有眞我

佛には常樂我淨なる眞我がある。

故聖鏡特宗⁽⁴⁾

故に佛の涅槃という聖鏡は、唯一絕對の根本であり、

南朝前半期における教相判釋の成立について

而爲衆聖中王⁽⁵⁾

佛はあらゆる聖人たちの王者である。

泥洹永存

佛の泥洹が永遠に存在しつづけ、

爲應照之本

それこそが根本となつて衆生ひとりひとりにふさわしいように照明する。

大化不泯

かぎりなく大きな化育のはたらきは滅し盡きることなく、

眞本存焉

眞の原本は、現に存在している。

而復致疑

にもかかわらずまたもや、疑惑するひとびとが出てきた。

安於漸照⁽⁶⁾

段階的に説法された方便の教えに安住して

而排跋眞諦

このような眞實の教訓を、みそくそに排斥する。

任其偏執

かれらは、その偏頗に固執した考えを持ちつづけているから、

而自幽不救

幽冥の世界に堕ちて救済されることがない。

其可如乎

そのようなことで、いいだろうか。

此眞是法華開佛知見⁽⁷⁾

かく泥洹經に説くところは、まさしく法華經に「衆生をして佛の知見を開かしめる」とあることに他ならぬ。

開佛知見

「佛の知見を開かしめる」ということが、

今始可悟

いまにしてやっと理解できるようになった。

金以瑩明

金はきれいにみがき上げることによってこそ、

顯發可知⁽⁸⁾

きらきらと輝くことがわかる。

而復非之

にもかかわらず、またまたそれを否定しているのである。

大化之由

佛の化育のはたらきのよつて來る根本について、

而有此心
經言闡提⁹⁾

眞不虛也

そのような心をおこしているとは、
泥洹經に「一闡提」というのも、
まことに虚でたらめではない。

注

(1) 眞本。後文に「泥洹永存、爲應照之本、大化不泯、眞本存焉」とある。
また僧叡「小品經序」(『出三藏記集』卷八、大正555a)「會聞究摩羅法師神授其文、眞本猶存、以弘始十年二月六日請令出之」高僧傳卷四朱土行傳(大正50346b)「遂以魏甘露五年、發迹雍州、西渡流沙、既至于闐、果得梵書正本凡九十章」とあるのを参照。

(2) 禪師執本。六卷泥洹記(『出三藏記集』卷八、大正5560b)「義熙十三年十月一日於謝司空石所立道場寺、出此方等大般泥洹經、至十四年正月二日校定盡訖、禪師佛大跋陀手執胡本、寶雲傳譯、于時坐有二百五十人」とあるのを参照。

(3) 泥洹不滅。大般泥洹經卷五、月喻品(大正12890b)「又闡浮提現般泥洹、而此衆生皆作滅想、其實如來不生不滅」同卷三、四法品(大正12868c)「……欲入方便般泥洹時、如來寶藏祕密法要、悉付弟子……莫作滅想、當知如來是常住法、非變易法、非磨滅法……」

(4) 佛有眞我……學得成佛。大般泥洹經卷五如來性品(大正12883b以下)「迦葉菩薩復白佛言、世尊、如來有我、二十五有爲有爲無、佛告迦葉、眞實我者是如來性、當知一切衆生悉有、但彼衆生無量煩惱覆蔽不現、……如來誘進化衆生故、初爲衆生說一切法修無我行、修無我時、滅除我見、

滅我見已、入於泥洹、除世俗我故說非我方便密教、然後爲說如來之性、是名離世眞實之我」同卷四分別邪正品(大正12881b以下)「復有比丘廣說、如來藏經言、一切衆生皆有佛性、在於身中、無量煩惱悉除滅已、佛便明顯、……復有比丘作是思惟、我當成佛、決定無疑、作是思惟、雖未得道果、其福無量、……八十億種不清淨法、從是得離、清淨少欲、悉得成就、如來眞性、由斯顯現、逮得百千諸法寶藏」

(4) 聖鏡。涼州釋道朗、大涅槃經序(『出三藏記集』卷八、大正5559b)「大般涅槃者、蓋是法身之玄堂、正覺之實稱、衆經之淵鏡、萬流之宗極……」とあるのを参照。

(5) 衆聖中王。大般泥洹經卷三、四法品(大正12873c)「衆聖中王、譬如師子爲諸獸王、眞解脫者諸法之王、解脫光明照一切法、其解脫者即是如來爲最爲上」

(6) 漸照。さきに慧遠の問に答える羅什の思想の中に「又諸菩薩大菩薩深入法性、故不見法性有三品之異、但爲度衆生故說有三分耳」とか「又佛說般若波羅蜜時、未說法華經、法華經是諸佛欲入涅槃時、最後於清淨衆中演說祕藏」などというように佛が段階的に說法したことを考える教相判釋の萌芽のあることを指摘したが、『大般泥洹經』卷二受持品(大正

1286a) にも「……如是衆生於佛密教有感亂病、漸以大乘經而教化之、然後爲說大般泥洹八味法藥」と「漸」照のあったことを説いている。かく段階的説法を考える思想にもついで僧叡の本論において教相判釋の基礎が確立され、謝靈運、竺道生等によって教相判釋が成立し發達するであらう。

(7) 開佛知見。法華經卷一(大正97a)「我以無數方便、種々因緣、譬喩言辭、演說諸法、是法非思量分別之所能解、唯有諸佛乃能知之、所以者何、諸佛世尊、唯以一大事因緣故出現於世、舍利弗、云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世、諸佛世尊欲令衆生開佛知見使得清淨故出現於

世、欲示衆生佛之知見故出現於世、欲令衆生悟佛知見故出現於世、欲令衆生入佛知見道故出現於世」にもとづく。

(8) 金以瑩明顯發。十住經卷三(大正10515)「譬如眞金以琉璃磨瑩、光色轉勝、菩薩住此現前地、以慧方便故、善根轉勝、明淨寂滅」とあるのを參照。

(9) 闡提。大般泥洹經卷六、問菩薩品「譬如種子熬令乾焦、雖復時雨百千萬劫不能令生、一闡提輩亦復如是、於此方等般泥洹經、雖百千劫聞、終不能發菩提芽、所以者何、如焦穀種、善根滅故……永離善心名一闡提、諸增上慢一闡提輩以何爲本、誹謗經法、凶逆暴害、當知是等智者所畏……」

インド佛教思想史において、いったい、いつ、どこで、どのようなひとびとによって、この『大般泥洹經』が説きはじめられたか、について、われわれは、いまだ多くを知らないというべきであらう。「中天竺人」曇無讖(西紀三八五年—四三三年)が十歳で佛門に入ってから二十歳以前のいつか、「講說精辯にしてよく調抗するものがな」かったにもかかわらず、「白頭禪師」と論議して「その精理に服した」ときに「樹皮涅槃經本」を授けられたこと、しかしその頃『泥洹經』がuggiuggiに増廣されつつあったこと(『出三藏記集』卷十四、曇無讖傳、大正55102c)、法顯の大旅行において義熙元年(四〇五年)から三年(四〇七年)の間「中天竺」の「巴連弗邑」にあって「摩訶僧祇衆律」「雜阿毘曇心」などとともにおそらく未傳の新經として「一卷方等泥洹經可五千偈」を得ていること(『高僧法顯傳』大正51864b)、などが、いくばくかの推測を可能にするであらう。四世紀の後半頃に中天竺において「禪師」とか瑜伽行者などとよばれるひとびとのあいだで説かれはじめたらしい。しかしそれはともかくとして、この大乘『泥洹經』の根本思想「如來常住」「佛性」「如來藏」の思想史的系譜については、高崎直道博士の勞作『如來藏思想の形成』(昭和四十九年)があつて、教えられることが多い。わたくし自身の大乗佛教思想展開に關する假説——いまだ論證を果していない憶見にすぎぬものであるが——をふまえて、同書に提示された多くの資料を通覽してみるに、uggiuggiのような

系譜が考えられるのではないか。附論に後述するように、アショカ王以来の佛塔を中心とする物語文學の展開、さらには佛塔のみならず佛像をも中心とする讃佛讃菩薩文學の展開を考えずしては、大乘佛教思想の起源は説明し難い。ここに佛像を前にする讃佛文學から初期大乘經典が発達してきたことを示すきわめて重要な實例⁽¹⁾も知られている。おそらく佛塔にせよ佛像にせよ、いまここに佛のいますところに、出家在家の佛教者が會座し八齋戒を守り六隨念もしくは十隨念などを修行しながら、三昧を體驗し、佛という超世間的眞理が本生・佛傳物語のヒーロー、あるいは佛像の相好のすがたをとって世間に隨順し具現するなどと禮讃しつつ、そしてかく禮讃しつつけては、さらに深い三昧を體驗していつ、ついに大乘佛教の根本體驗ともいうべき「無生法忍」においてその同じ眞理を直證して諸佛にじぎきにま見える、というところから大乘佛教運動がはじまるようだ。初期大乘經典とは、さまざまな菩薩行や佛行を禮讃し、とくに菩薩を菩薩たらしめ佛を佛たらしめる眞理をさとする「無生法忍」を禮讃しつつ、聞法しつつけて、その「言葉」の力によって、いまここにも同じ眞理を具現させ、ついに自らも「無生法忍」において同じ眞理をさとするための讃佛讃菩薩文學であるともいえるか。『般若經』は、さまざまな菩薩行や聲聞行の根本が「空」の眞理をさとする般若波羅蜜行（すなわち無生法忍に他ならぬ）であることを禮讃しつつける讃菩薩文學である、『法華經』は、そのときそこに出現する佛がつきつきに聲聞弟子たちに「しかじかの佛になるであろう」と授記したまうことを禮讃しつつける讃佛文學であり、したがってその根本に二乗とか三乗ではなくして「一佛乘」すなわら「衆生をして佛の知見を開かしめる」——佛たらしめる——眞理があると頌めうたう、『十地經』は、初地における「誓願」からはじめて諸菩薩行を行じ六・七・八地の「無生法忍」において「緣起」即「空」即「法界」の眞理をさとして、ついに佛になることを禮讃する讃菩薩文學である……とでもいえるか。これらにつづく段階の大乘諸經典も同様に、しかしより形式をととのえて諸菩薩行、諸佛行を禮讃しつつけていく讃佛讃菩薩文學であるようだ。それらの中で、『華嚴』系の『性起經⁽²⁾』は、「如來性起法（如來出現の因緣）」「如來身」「清淨妙音聲」「如來心」「無量境界」「如來行」「諸佛菩提」「轉法輪」「涅槃法」「恭敬供養佛……功德藏」について、それぞれの内容を十相づつに分析して禮讃していく經典であるが、「如來心」すなわち如來の「智慧」の第十相を禮讃してつぎの如きう。

「……如來の智慧は……衆生の身中にある。しかし愚癡の衆生は顛倒の想に覆われて知らないし見ないし信心を生じない。

そのとき如來は、無障礙にして清淨の天眼によって一切衆生を觀察して、つぎの如くに言う。奇なる哉、奇なる哉、どうして衆生は如來の具足した智慧が身中にあるにもかかわらず、知らず見ないのか。わたくしは、かの衆生をして聖道を覺悟させ、すべての妄想による顛倒の垢縛から永離させ、如來の智慧がその身内にあって佛と異ならないことを具さに見せしめよう。……」（大正9^{624a}）

かように如來出現の因縁からはじめて如來の「法身」、如來の説法の「音聲」、如來の「智慧」などを禮讃しつつづけていく中において、「如來の智慧」すなわちより嚴密にはその「如來の智慧」によってさとられる「法界」「法性」の眞理が、あらゆる衆生のもとにゆきわたっていることが頌めうたわれる。如來の智慧によってさとられる「法界」「法性」が、即ちあらゆる衆生の慧が衆生の身中にあるのである。かく如來の「法身」「音聲」「智慧」などが、「法界」「法性」の眞理にもとづいて、あらゆる衆生のもとにあるという究極の眞理の自覺が、さらに「衆生がいかに煩惱に染汚していようと」衆生のもとにあるのだという煩惱の自覺によって深められて、『如來藏經』が説かれ、ここに「如來藏」「佛性」思想が成立する。曰く、

「わたくしが、佛眼を以て一切衆生を觀るに、貪欲・悲・癡の諸煩惱の中に如來智・如來眼・如來身がある。……佛は衆生の如來藏を見て、それを開敷せんとして、かれらのために經法を説き、煩惱を除滅し、佛性を顯現させたまう。……」（大

正16
457 b 1 c）

つづけて『如來藏經』は、この「如來藏」を九喻によって説明する。Ⅰ 蓮華の中の諸佛のたとえ、Ⅱ 群蜂にかこまれた蜂蜜、Ⅲ 皮殻に蔽われた穀物、Ⅳ 不淨所に落ちた眞金、Ⅴ 貧家の地下にある寶藏、Ⅵ 樹木の種子、Ⅶ ぼろきれにくるまれ道に捨てられた佛像、Ⅷ 貧女が轉輪王子を懷胎する譬喩、Ⅷ 鑄型の中の眞金像。かように考えてくるとき、大乘佛教運動において諸佛行・諸菩薩行を禮讃しつつづけていく過程の中で漸次にあきらかに自覺されるようになってきた究極の眞理「不生不滅」

「空」「一乘」「法界」「法性」など——すべて同一の眞理をいう——こそが、いまや「如來藏」「佛性」として自覺されていることが知られるであろう。かつて諸佛行・諸菩薩行の根源にある眞理として自覺されていた「法界」「法性」が、いまや衆生の根源にもある眞理として自覺されようとしているともいえる。

ところで『大般泥洹經』『勝鬘經』などは、かようにして成立してきた「如來藏」「佛性」を承けて説いているのであるが、わたくしには、この頃から大乘佛教思想の根本的な轉換がはじまっているのではないかと思われる。すなわちこれまでのところは、諸佛行・諸菩薩行を禮讃しつづけていき、きわまって、「無生法忍」において「不生不滅」などなどの究極の眞理を現成させていたであろう。いわば禮讃による眞理の現成である。しかしこの頃からたとえば『泥洹經』は、在家出家の佛教者たちが「佛法僧」の「三寶」に歸依するに際して、その「三寶」が歸依の實踐者にとっていかなる意味をもつか、を説く如くであり、『勝鬘經』もはじめにおそらく在家佛教者が十種の菩薩戒ともいふべきものを「自誓受戒」することを説いてから、つづいてその菩薩戒を受戒し守戒していくこと、「攝受正法」、がいかなる「廣大義」をもつかを説いていく如くである。これ以後の大乘佛教思想の展開から考えても、およそこの頃に在家出家佛教者（とくに瑜伽行者たち）が「三歸依」「受戒」などからしてすべての古來の修行實踐をいわば大乘化する努力をはじめているように思われる。あるいは反對に禮讃されてきた菩薩行を修行實踐化しようとする努力がはじまっているようだ。ここに、いわば實踐による眞理の現成がはじまる。これらの諸點、もとよりさらに嚴密な論證を必要とするが、いまはつぎの二點を確認するにとどめる。一つには、上述のような大乘佛教思想の展開において漸次あきらかになってきた究極の眞理「不生不滅」「空」「一乘」「法界」「法性」などこそが、『泥洹經』において「如來常住」「如來藏」「佛性」とよばれていること。しかし第二に、いまや衆生であって貪瞋痴の煩惱に染汚されているにしても菩薩行を修行していることとする修行實踐者にとっての「如來常住」「如來藏」「佛性」になっていること。これら二つの意味をもった『泥洹經』の眞理こそが、僧叡によれば、つぎのように要約される。

「泥洹するということは滅することではない。」

佛には眞我があるのである。

一切の衆生には、

みな佛性がある。

みな佛性があるからこそ、

學んで佛に成ることができる」

佛の「眞我」といい衆生の「佛性」というも、別物ではない、つきつめていえば、究極の眞理「法界」「法性」に他ならぬ。佛はそれによって「説佛」し衆生はそれによって「學佛」する。

インド佛教思想史において以上のような意味をもって出現した『泥洹經』が、晉宋の間の中國思想界にもたらされたのである。

「今、大般泥洹經は、法顯道人が遠く眞本を尋ねて、天竺において得たものである。揚都に持ち來ったところで……」

さきに述べておいたように、まず最初には鳩羅什佛教受容のセンターともなっていた慧遠最晩年の廬山にもたらされたのであり、そこにおいて、すでに若き俊秀たちの關心をあつめていたと思われる。つづいて揚都建康にもたらされて譯經がはじまる。

「大いに京師の義學の僧百有餘人を集め、禪師、本を執り、參して之を譯し、詳かにして之を出す」

因みに、ここで僧叡が「今、大般泥洹經は……」という語氣は『泥洹經』の譯年（義熙十二年乃至十三年、四一七乃至四一八年）からあまり離れない時期に、この『喩疑』を書いていることを示すのではないか、また僧叡が已述のような『泥洹經』傳來當初の事情の詳細を知らない如くであるのは、かれが、その傳來（**興義**八年、四一二年）以後に江南に來ったことを示唆するのではないか。

さて晉宋の間の中國思想史において、この『大般泥洹經』は、いかなる意味をもつか。とくに北方から移住してきて羅什佛教の權威者として決裁を仰がれた僧叡にとって、この『泥洹經』は、いかなる意味をもつか。すでに前章に述べた如く、中國思想史の根本的轉換期に際して、老慧遠は『沙門不敬王者論』を宣言して、(A) 出家は、いかにして「泥洹」を得て聖人になるか、

(B) かように聖人になったとき、どのように教化するか、の問いに答えようとし、さらに『大乘大義章』においても、同じ問いを問いかけ羅什の答えを得ようとしたのであった。おそらく羅什が沙勒國・龜茲國において大乘經典を讀誦し中・百・十二門「三論」を研鑽しつつあった頃（十三歳、三六七年以後）までに、インド本土において『十地經』などに説かれる諸菩薩行をもはや禮讀するのみではなくして修行實踐しようとする努力がはじまっていた、そこにおいて「甚深法性」の眞理が自覺されるようになっていたであろう。羅什は、このあらたなる眞理「法性」によって、慧遠の諸問に決定的な答えを與えようとした。とくに慧遠が『法華經』に「羅漢が佛になる!」とあることを聲聞行の實踐者として問題にしてきたのに對し、羅漢も「法性」をさとすることによって「佛になる」と答えた。但し羅什は、おそらく『性起經』もしくはそれをさらに展開させた『法身經』を知っているのではないかと考えられるが、『如來藏經』をも、『泥洹經』などをも知っていない。すなわち「如來藏」「佛性」を知っていない。西域沙勒、龜茲國に戻ってから大乘佛敎を學んだ羅什は、インド本土にまで求法の旅に出た法顯に、いま一步の遅れをとった、といえるかも知れぬ。ともあれ、もし羅什が『泥洹經』の「如來常住」「如來藏」「佛性」を知っていたならば、慧遠が問いかけた根本の二問「佛の法身はどのように衆生にはたらきかけるか」そして羅漢行を實踐して「佛になれるか」に對して、さらに究極的な答えを與え得たであろう。僧叡が『泥洹經』によって引證するところによって、この二問に答えてみれば、つぎの如くである。前問に對しては、つぎのようにも答えられるであろう。佛が「泥洹」に入られることは滅することではない。「泥洹」とは「法性」「法界」をさとして「法身」を得ることである。したがって

「泥洹は永えに存し、

應照の本である」

佛の「泥洹」即「法性」「法界」もしくは「法身」であって、「永存」し、いつどこの衆生に對しても「應照」する。かくして衆生をして佛たらしめようと化する、

「大化は泯することなく、

眞本は存している」

と。そして後問に對しては、つぎの如くにも答えられるであらう。

「一切の衆生には、

みな佛性がある。

みな佛性があるから、

學んで佛に成ることができ」

煩惱具足の凡夫のもとにも、もとより羅漢のもとにも「法性」があり「佛性」がある。それをさとることによって、佛に成ることができる。かく「如來常住」にして「如來藏」「佛性」があること、

「此れが眞に『法華』にいう佛の知見を開かしめることである」

『法華經』に佛が「一佛乘」を説いて「衆生をして佛の知見を開かしめる」とあることも、かかる『泥洹經』の「如來常住」「如來藏」「佛性」に出會つて、

「今にして始めて悟ることができる」

という僧叡の感慨の深さが思われる。繰り返すことになるが、中國思想史の根本的な轉換點において、慧遠が問うていたことを想起されたい。そのときの中國思想史が問わざるを得なかった根本問題に對して、羅什は、かれの知っていたインド佛教思想の最も深い思想「法性」によって、あり得る唯一の答えを摸索していたのであり、いままた『泥洹經』も、さらに深くきわめられた思想「如來常住」「如來藏」「佛性」によって、あり得る唯一の答えを答えるであらう、といつてよい。而後の中國佛教思想史における教相判釋が、羅什譯諸經とくに『般若經』と『法華經』及び『泥洹經』（すなわち『大般涅槃經』）を中心に展開しているのも、むべなるかなである。

注

(1) 高原信一氏が「Mahāyāna にみられる福德論」(『福岡大學三十五周年記念論文集』人文篇、一三一頁、稿者未見)において指摘された對應關係を、靜谷正雄『初期大乘佛教の成立過程』一九七年、二八二頁と三一六頁)が引用紹介しているものによる。この對應關係は、兩氏が考えておられるよりも、おそらくさらに重要な意味をもつのであって、大乘佛教の成立過程といういまだ解明されたとはいいい難い根本問題を解く鍵(少くともその一)になり得ると思われる。その點の論述には、多方面にわたる研究が必要であり、別の論文もしくは一書を必要とするが、ここではその支婁迦讖譯『內藏百寶經』が古逸の同譯『首楞嚴三昧經』(同

名の鳩摩羅什譯經とは別物であるようだ)と深い關係をもつこと、それが法顯等譯『大般泥洹經』卷三四法品(大正12.870c)の引用によって推察されることを附記するにとどめる。あるいは首楞嚴三昧という大乘佛教の根本の三昧が讚佛の宗教體驗において成立したことが考えられるかも知れぬ。

(2) 晉譯華嚴經卷三三、寶王如來性起品(大正9.611b以下)のこと。この部分が、元來獨立した一經であったことは、その部分だけに相當する異譯、竺法護譯『如來興顯經』(大正10.592以下)の存在などによって知られる。

ところでかくインド佛教思想史において初期大乘經典である『般若經』と『法華經』は禮讃することによって「空」「一乘」などの眞理をリアライズしようとする性格があり、中期大乘經典ともいふべき『泥洹經』は佛法僧三寶に歸依し修行實踐することによって「如來常住」「如來藏」「佛性」の眞理を體得しようとする性格があることを考えたが、それらを受容した中國の佛教者たちは、いずれも同じく、かれら自身によって問われていた問い「いかにして聖人になるか」に答える「經」として思惟していった。そもそものはじめ『般若』の空が『老子』の「無」であると理解されていた頃からしてそうであって、いわゆる「六家七宗」の『般若』空の諸解釋もかかる中國の立場からであり、したがって支遁も道安もそうであった。そしてさらに羅什によって數多の經典が再譯もしくは新譯され、いま『泥洹經』が傳譯されたときも、すべてその根本問題に答える「經」として研究され講義されていく。かれらにとっては『般若』も『法華』も『泥洹』も、同じような佛說であって、かれらが求めていたあらたなる眞理——新文化原理——を説く「經」である。しかるにいま「像法」の末世にしてここ中國においても、これら的大乘經典の「眞誨」をば、佛說に非ずと「排跋」して、魔說であると「致疑」する輩があるとすれば、ともあれ、

此大法三門

これら大いなる佛法の三門については、

皆有成證

いずれもみな、眞の佛語であることを證するに足る確證がある。

ことを示さねばならぬ。以下、『喻疑』は、それぞれの經典について、まさしく「眞言」であることに由來する超自然的靈力の「成證」を列敍していくが、ここには省略する。結論は、こうである。

此三經者

羅什先生のいわれるところでは、

如什公所言

これら般若・法華・泥洹の三經は、

是大化三門

佛の化育のはたらきの三門であって、

無極眞體

かぎりなくはたらきつづける佛の眞體である。

皆有神驗

どの經も、あらたかな靈驗があつて、

無所疑也

佛語であること、疑う餘地はない。

しからば『般若』も『法華』も『泥洹』も、衆生をして佛たらしめる「大化の三門」であり、いつどこにおいても、いまここに現成してくる「無極の眞體」である。これらは、同一の究極の眞理を説く經であり、これらこそ、この時期の中國思想史の根本問題を解決するであろうと。ところで羅什は、たしかに『般若』と『法華』などを再譯し、インド佛教思想史のその段階において最深（さらに最新でもあり最信でもあろう）の解釋を示して、慧遠がさまざまに提起した根本問題に答えたのであるが、『泥洹經』については「如來藏」も、「佛性」も知らなかった。はたして『般若』『法華』と『泥洹』が、同一の究極の眞理を説くといえるか。

什公時

羅什先生の時代には、

雖未有大般泥洹文

いまだ大般泥洹の經文は傳來していなかったが、

已有法身經¹

すでに『法身經』が存在していて、

明佛法身即是泥洹

與今所出若合符契

此公若得聞

此佛有眞我

一切衆生皆有佛性

便當應如白日朗其胸衿⁽²⁾

甘露潤其四體⁽³⁾

無所疑也

何以知之

每至苦問

佛之眞主亦復虛妄

積功累德⁽⁴⁾

誰爲不惑之本

或時有言

佛若虛妄

誰爲眞者

若是虛妄

積功累德

誰爲其主

佛の法身が即ち泥洹に他ならぬことを明らかにしていた。

ここに譯出された大般泥洹經と割符のようにぴたりと契合している。

かの先生がもしも、

ここにいうように佛には常樂我淨の眞我がある、

一切衆生にはそれぞれな佛性があるということを聞くことができたとすれば、

もとより日輪が胸中にかがやく如くであり、

甘露が四體にしみわたる如くであつたにちがいないこと、

疑う餘地がない。

どうしてそういうことがわかるか。

いつも、はばかりながら、

「佛という眞の根源までも、やはり虚妄である」と、

衆生が功を積み徳を重ねていくときに、

誰がまよいなき眞實を生じゆく根本であるのでしょうか」と問う段になると、

ある時など、つぎのように答えられた。

「もしも佛までも虚妄であるとするならば、

誰が眞なる者であろうか。

もしもそれが虚妄であるとするならば、

衆生が功を積み徳を重ねていくときに、

誰がその根源であるだろうか」と。

如其所探

今言佛有眞業

衆生有眞性

雖未見其經

證明評量

意便爲不乖

而亦曾問

此土先有經言

一切衆生皆當作佛

此云何

答言

法華開佛知見

亦可爲皆有佛性

若有佛性

復何爲不得皆作佛耶

但此法華所明

明其唯有佛乘

無二無三⁽³⁾

不明一切衆生

かの先生が摸索しておられたところをこそ、

いまこの經に「佛には衆生をして佛たらしめる眞の佛業があり、

衆生には佛になるべき眞の本性がある」と言うのである。

この經そのものは、いまだ見ておられなかったのであるけれども、

この經によって、かつて推量しておられたことが證明されたときには、

きつと矛盾しないと考えられたであろう。

さらにまたつぎのように質問したこともある。

「ここ中國には以前より

一切衆生がみな佛になることは當然の理であると説く經典がありますが、

いかがでしょうか」と。

答えていわれるに、

「法華經に、衆生をして佛の知見を開かしめるとあるのは、

かれらにみな佛となるべき佛性があるということだといってもよい。

かく佛性があるとすれば、

どうしてみなが佛になるということとならないであろうか。

但し法華經が明らかにしているところは、

唯一の佛となるべき佛乗の道があるのみであって、

二乗の道も三乗の道もないということを明らかにしているのである。

一切衆生が、

皆當作佛

皆當作佛

我未見之

亦不抑言無也

若得聞此正言

眞是會其心府

故知聞之

必深信受

みな佛になるのが當然の理であるということを明らかにしているわけではない。

みな佛になるということが當然の理だということについては、

わたくしは、まだそのような經典を見たことがないが、

だからといって存在しないと否定的にいうわけでもない」と。

もしも、この經典の正しい言葉を聽聞することができたとすれば、

これこそ、眞實にかのかたの本心にかなうものであつたろう。

それ故にもしも聽聞されたならば、

必ずや深く信じて佛經として奉ぜられたにちがいないことがわかるのである。

注

(1) 法身經については、後述を参照。

(2) 白日朗其胸衿。僧叡、中論序『出三藏記集』卷十一、大正55.77 a)「百

論……斯文……大智釋論……十二門觀……尋斯四者、眞若日月入懷、無不朗然鑒徹矣」とあるのを参照。

(3) 甘露潤其四體。僧叡、中論序『出三藏記集』卷十一、大正55.76 c)「眞可謂理夷路於冲階、敞玄門於宇內、扇慧風於陳稿、流甘露於枯悴者矣」

また同、思益經序『出三藏記集』卷五、大正55.58 a)「眞可謂法輪再轉於闍浮、法鼓重聲於宇內、甘露流津於季末、靈液沾潤於遐裔者矣」、注

維摩詰經卷一(大正38.329 c)「肇曰、法寶光無不照……澤無不潤……喻海

有神寶能放光除冥、亦因光能雨甘露潤枯稿也」とあるのを参照。

(4) 積功累德。法華經卷四、提婆達多品(大正9.35 b)「我見釋迦如來於無量劫難行苦行、積功累德、求菩提道、未曾止息……」

(5) 無二亦無三。法華經卷一、方便品(大正9.8 a)「聲聞若菩薩、聞我所說法、乃至於一偈、皆成佛無疑、十方佛土中、唯有一乘法、無二亦無三、

除佛方便說……」

インド佛教思想の展開が直接に、もしくは西域諸地方の佛教思想を介して間接に漢文資料に反映されている限りにおいてであるにせよ、いわゆる羅什佛教とは、どのような段階のインド佛教思想であるか、ということは、それ自體さらに研究するに價する課題であらう。もとよりそれを研究する暇をもたぬが、ここに、

「什公の時、いまだ『泥洹』の文はなかったけれども、すでに『法身經』があった」

ということは、そのための一資料たり得るかも知れぬ。『法身經』については、つぎのようなことが知られている。慧遠は、『大乘義章』巻中、第八問において、「眞法身佛」がどのように「本習の殘氣」を斷じてきたかをめぐって、「おもうに（これは）法身經にはっきりした説があつて、殘氣中にも差品の異がある（ように言われている）のかも知れません。……」（『慧遠文集』の譯による）と問う。おそらく長安教團には、慧遠未見の『法身經』が存在していて、そこに「佛の法身が即ち泥洹である」とが説かれていたのであらう。あるいは譯者未詳の『寶積三昧文殊師利菩薩問法身經』（大正12²³⁸c）に「文殊が問う。汝は恒邊沙の佛が般泥洹するとは般泥洹しないありかたによってであるということを信ずるか。舍利弗が言う。信ずる。どうして信ずるか。法身は不生不滅である故に般泥洹しない、云々」というようなことが説かれていたのかも知れぬ。なお他に、北魏曇摩流支譯『如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經』（大正12²³⁹以下、梁僧伽婆羅等譯『度一切佛境界智嚴經』、趙宋法護等譯『大乘入諸佛境界智光明莊嚴經』）が「微妙法身經」（大正12²⁵³b）などと呼ばれることが、高崎博士前掲書（六三五頁注26、六三九頁など）に注記されている。これらから推考してみると、羅什の前後頃には『十地經』『性起經』など『華嚴』系諸經にもとづいて、「不生不滅」の「法身」を禮讃する『法身經』が展開しつつあったのではなからうか。羅什の思想は、そのように展開しつつある「法身」思想を承けていると考えられるにもかかわらず、それよりさらに發展した『如來藏經』も『泥洹經』も知らなかったというのである。しかしインド佛教において『性起經』などの「法身」「法界」「法性」が一方で『法身經』の「法身」へと展開し、他方で『如來藏經』『泥洹』の「如來常住」「如來藏」「佛性」へと展開したことから當然歸結するように、『法身經』的な「泥洹」思想が、いまここに譯出された『泥洹經』のそれと同一なること「符契を合する如く」である。のみならず、羅什が『般若』『法華』などを引證し、その「法身」「法性」思想に依據して、僧叡などの問いに答えようと摸索していたところも、『泥洹經』の「佛の法身」即「衆生の佛性」の眞理にきわまるにちがいない。

さて、かつて長安教團において僧叡などの中國僧は、つぎのような二問を問うたことがあるという。

一、佛という眞主もまた虚妄であるとすれば、積功累徳していくときに、誰が不惑なるものの本であるか。

『般若經』などに「一切法は空である、虚妄である」と説かれる如くであるとすると、佛という衆生にはたらきかけて「不惑」を生ぜしめる根「本」、功徳を生ぜしめ佛果へと導く根「本」、も「虚妄」であることとなろう、そうすると衆生はいかなる根本にもとづいて「積功累徳」していくか、というのである。廬山にあって慧遠が「佛の法身はどのように衆生にはたらきかけるか」を問うていたと同様、長安の僧叡なども、「佛はどのように衆生にはたらきかけて積功累徳せしむるか」を問うていたのである。

二、經に「一切衆生は皆佛に成るはずだ」と言うが、これはいかなることか。

これも、慧遠が「羅漢行を實踐して佛になれるか」を問うたのと同じ問いである。しからは南方の廬山教團も、北方の長安教團も、インド佛教思想の「聖言量」鳩摩羅什に對して、結局のところ同じ問いを問いかけていたというべきである。わたくしは、そのような問いこそが、さらに究極的には、當時の思想界が問わざるを得なかった根本問題「いかにして聖人になるか」であったと考えるのである。

これらの問いに對する羅什の答は、たしかに「探」索し摸索している。第一問に對しては問いの言葉を反復しているにすぎぬし、第二問に對しては、『法華』の「佛の知見を開かしめる」によって、そうも考えられると答えておきながら、その眞義は別のところ「唯有佛乘」にあると釋明し、「佛になれる」かどうかの確答を避けている。さきの慧遠の問いに對しても、かろうじて「甚深法性」によって答え得たというにとどまる。いま僧叡は、羅什佛教の權威者として江南に來って新譯『泥洹經』を読み、斷言してはばからぬ。

「この公がもしも、この『佛には眞我がある、一切衆生には皆佛性がある』ということを知ることができたならば、白日がその胸衿を朗らかにし、甘露がその四體に潤う如くであつたにちがいない」

また、

「……その探るところの如きをば、いま「佛には眞業があり、衆生には眞性がある」と言う。……^{おも}意いて便ち乖かずと爲せしならん」

また

「もし、この正言を聞くことができたならば、眞にその心府に會したであらう」

廬山教團においても、長安教團においても、問求されていたであろう中國思想史の根本問題に對して、羅什が、『般若』以來の「法性」、『法華』の「佛の知見を開かしめる」などによって答えようとしていたところが、まさしくいまこの『泥洹』に「佛の眞我」即「衆生の佛性」、「佛の眞業」即「衆生の眞性」という眞理に他ならぬと確言する。ここには、羅什佛教の權威者として江南に迎えられた僧叡の、けつして新譯『泥洹經』に對する迎合的態度とはいきれぬ、むしろいまにしてやっと問求しつづけてきた眞理に出會った、これこそかの先生がいわんとしておられた眞理だ、という純粹な感動があると思う。

それにしても、かくも中國思想史の根源にかかわる『泥洹經』の「佛の眞我」即「衆生の佛性」とは、さらにつきつめていえば、いかなる眞理であるか。佛とは、いうまでもなく「衆聖中の王」である。衆生とは、いまここのる煩惱具足のわれわれである。それらの間に、いかなる「即」一性、同一性、があるのであるか。ここには、どのような人間存在の構造があるのであるか。もしこの頃より以後、あらたなる人間類型が出現するとすれば、かれらは、どのように自らの人間存在を自覺しているのであるか。……いま、いよいよ末世にしてかくも根源的な『般若』『法華』『泥洹』の眞理に對してすら、あらゆる疑惑がわきおこり、誹謗がはびこっている。それらは、何よりも、「偏執」にもとづき、己惚れと傲慢の表現に外ならぬ。

同吾之肆學正法者 さて誰も彼もが對論者となつてわたくしを論難してくる研學の府にあって佛の正法を學ぼうというひとであれば、

小可虛其衿帶

いささか衿を開き帶を解いて、

更聽往喻

いま一度往昔の疑惑の説明を聽いていただきたい。

如三十六國著小乘者 西域二十六國の小乘に執著するひとびとは、

亦復自以爲日月之明 自分で日月の明があると已惚れているから、

無以進於己也 自己の限界をこえて進歩することがない。

而大心寥朗⁽²⁾⁽³⁾ そうであるにもかかわらず大菩提心がひろびろとして明るいことについては、

乃能鄙其狂而偏執、 やれ狂人のいうことだとけなしては、偏頗に固執し、

自貽重罪 自ら來世には地獄にも墮つべき重罪をのこすところまでいく。

慧導之非大品 慧導が大品般若經を否定して、

而尊重三藏 三藏を尊重した場合も、

亦不自以爲照不周也 やはり自分で自分の智慧の照觀が完全でないと考えたわけではなかった。

曇樂之非法華 曇樂が法華經を否定して、

憑陵其氣⁽⁴⁾ 傲慢な心意氣をつのらせたのも、

自以爲是天下悠悠⁽⁵⁾ 自分勝手に天下のひとびとは時流におし流されている、

唯己一人言其意 自己一人が佛の眞意を言うのだと考えているのであって、

亦無所與讓 やはりひとに讓歩するところがなかった。

注

(1) 同吾之肆。ひとまず同我は、左傳、成公元年條「齊楚結好、我新與晉

守内聖之則」によって解するも、いまだ定かでない。

盟、晉楚爭盟、齊師必至、雖晉人伐齊、楚必救之、是齊楚同我也、知難

而有備、乃可以逞」によって解し、肆は「學肆」「講肆」(僧肇、涅槃無

名論「猥蒙國恩、得閑居學肆」『肇論研究』五五頁、高僧傳卷四支道林

傳、大正50 348 b「每至講肆、善標宗會」、同大正50 349 a「遊虛玄之肆、

縱有大心、譬若無翅之鳥、失據墜空、……」僧叡、自在王經後序(『出

文既布、便若菩薩常住不去此世、奔誠發自大心、欣躍不能自替、遂請鳩摩羅法師譯而出之」

(3) 寥朗。孫綽、遊天台山賦(文選卷十二)「既克隣於九析、路威夷而脩通、

恣心目之寥朗、任緩步之從容」李善注「寥朗謂心虛目明也、說文曰、寥虛空也、毛萇詩傳曰、朗明也」

(4) 憑陵。通常の用例は、左傳、襄公二十五年條「今陳忘周之大德、蔑我大惠、棄我姻親、介恃楚衆、以憑陵我敝邑」、同八年條「使王子伯駢告于晉曰、……今楚……焚我郊保、馮陵我城郭」の如く、憑陵する相手方

を目的語として、この如く自らの意氣を憑陵するというのではない。後者の用例としては唐人李華、弔古戰場文「憑陵殺氣、以相翦屠」(辭海)が参考になる。

(5) 悠悠。史記、孔子世家「桀弱曰、悠悠者天下皆是也、而誰以易之、且與其從辟人之士、豈若從辟世之士哉」、列子、楊朱篇「老子曰、名者實之賓、而悠悠者趨名不已」嵇康、述志詩「悠悠非我匹、疇肯應俗宜」(戴明揚氏は、上引「孔子世家」を引用した上で「揚案、此史記用論語之文、魯論語作滔滔、古論語作悠悠……」と注記される)

それはそうであるにせよ、しかし邪疑も邪疑の立場からすれば、それなりの正統性も眞理性もあるであろう。インド佛教の部派教團とくに説一切有部の大乘非佛説の立場からする、もしくはそれに追隨する亞流の立場からする『般若』『法華』の誹謗については、さておいて、中國思想の保守的立場からする新佛教思想とくに『泥洹』の眞理に對する疑惑に關説しておこう。そのような疑惑を曉諭するところに、かえってこの『泥洹』の眞理のより根本の構造がみられるであろう。そこにあらたなる人間存在の構造の自覺が胚胎しているであろう。

今疑大般泥洹經者 ところでいま大般泥洹經について疑惑するひとびとを、

遠而求之 遠くから離れて考察してみるに、

正當以一切衆生 まさしく一切衆生には、

皆有佛性 みな佛性があるということが、

爲不通眞照⁽¹⁾ 佛知の眞の照觀に合致しないと考えているのにちがいない。

眞照自可照其虛妄 佛知の眞の照觀は、もとより衆生が虛妄であるところをこそ照觀することができると。

眞復何須其照 衆生が眞であるとする、どうしていまさらに佛知の照觀を必要とするかというのである。

一切衆生既有僞矣

別有眞性爲不變之本⁽²⁾

所以陶練⁽³⁾既精

眞性乃發

恒以大慧之明

除其虛妄

虛妄既盡

法身獨存爲應化之本

一切衆生はたしかに虚偽なところがあるが、それとは別に眞なる本性があつて、それが永遠不變の根本である。だからこそ陶冶し練磨することが精妙になつてきわまつたところにおいて、眞なる本性があらわれてくるのである。つねに大いなる智慧の光明が、かれらの虚妄を除去しつつある。虚妄が減し盡きてしまつたときに、佛の法身だけが本來のままに存在する。それが衆生のあるがままに應じて化育するはたらきの根本になる。

應其所化

能成之縁

一人不度

吾終不舍

此義如驗

復何爲疑耶

若於眞性法身

而復致疑者

恐此邪心無處不惑

佛之眞我尙復生疑

衆生の化育さるべきがままに應じてはたらいっていくことが、かれらをして完成させるための基本條件である。「一人でも濟渡されない者があるかぎり、わたくしは最後まで見捨てない」というこの眞理は、はっきりした證據があるとうりである。にもかかわらず、どうして疑惑するのであるか。もしも眞の本性である法身についてすら、疑惑するようになるのであれば、おそらくは、そのような邪心、どんなことについても疑惑する。佛の常樂我淨の眞我についてすらも、疑惑しているのである。

亦不可信佛有正覺之照

佛に正しい覺りの照觀があつて、

而爲一切種智也⁽⁴⁾

全知全能の知があることについても信じないということにもなりかねない。

般若之明

般若の智慧の光明は、

自是照虛妄之神器⁽⁵⁾

もとより衆生の虚妄を照觀する神な器であつて（有の限界内のものである）。

復何與佛之眞我⁽⁶⁾

ということとは、まったくつぎの如きことに他ならぬのである。即ち佛の常樂我淨の眞我なる

法身常存

法身がいついかなるところにおいても存在し、

一切皆有佛之眞性

一切衆生にはみな佛の眞性があり、

眞性存焉

佛の眞性がたしかに存在している、

學不越崖

そして般若の智慧にもとづいて學道することは有の限界内を超越せずして、

成不乖本乎⁽⁷⁾

しかも佛果を完成したときには根本の佛性に違背することなく佛になるということに他ならぬ。

而欲以眞照無虛

ところが般若の智慧の眞なる照觀が無意味なものでないからといっては、

言言而亦無佛我

口を開けば、常樂我淨の佛の眞我もなければ、

亦無泥洹

佛の泥洹もないのだといいたて、はやしたてようとする。

是邪見也

これは、まったくの邪見であつて、

但知執此照惑之明

ただただこの般若の智慧の光明がまよいを照觀することばかりに執著して、

不知無惑之性非其照也

まよいならざる佛性がそれによって照觀されているわけではないということを理解していない。

爲欲以此誣調天下

そんなことで天下のひとびとをいぐるめようと一生懸命になったところで、

天下之人何可誣也

どうして天下のひとびとをだますことができようか。

所以遂不關默

かくして沈黙を破つて、

而驟明此照者

是惜一肆之上

有鑠金之說⁽⁸⁾

一市之中

而言有虎者三⁽⁹⁾

易惑之徒

則將爲之所染

皆爲不救之物

亦不得已而言之

豈其好明人罪耶

實是蝮蛇螫手

不得不斬⁽¹⁰⁾

幸有深識者

體其不默之旨

未深入者

尋而悟之

以求自清之路

如其已不可喻

吾復其如之何

この般若の智慧の照觀を盡説してきた所以のものは、

つぎのことが殘念であるからに他ならない。すなわちどこかの市場において、

金を鎔かすほど多勢の人々の讒言があるときには、

そしてどこかの城中においてですら、

虎がいるという者が三人もあるときには、

とかくわけのわからなくなる徒輩が、

それに感染してしまつて、

どれもこれも救いようのない者となつてしまふであらう。

わたくしとしても坐視していることができなくなつて言っているのであり、

けつして人の罪を暴くに手を貸しているわけではない。

まことにまゝ、むしに手を噛まれたという場合であつて、

斬り落さないわけにはいかないのである。

どうか深い識見を有するひとには、

わたくしの黙しておれない根本の意圖を納得していただきたく、

いまだ深く了解していないひとには、

よく讀んで理解し、

自ずから疑惑が晴れるようになる路を求めていただきたい。

それでもなお疑惑に對して釋明できないというのであれば、

わたくしとしても、もはや、いかんともし難いのである。

注

(1) 眞照。上文に「……慧導之徒、遂復不信大品、既蒙什公入關、開託眞照、般若之明復得輝光」とある以外の用例を見出してないが、これに近い「照」字の用例として次の如きを挙げ得るであらう。注維摩經卷四

(大正38 365 a)「一切智者、智之極也、朗若晨曜、衆賢俱照、……至人無心、無心則無封、無封則無疆、……其智無涯則所照無際、故能以一念一時畢知一切法也」僧叡、大智釋論序(『出三藏記集』卷十、大正55 74 c)

「知滯有之由惑、故般若爲之照、然而照本希夷、津涯浩汗」

(2) 眞性。大般泥洹經卷四(大正12 881 c)「復有比丘、作是思惟、我當成佛、決定無疑、……一切比丘皆應修行是思惟法、所以者何、八十億種、不清淨法、從是得離、清淨少欲、悉得成就、如來眞性、由斯顯現、逮得百千諸法寶藏」同卷六(大正12 895 a—b)「是故當信此摩訶衍般泥洹經一切衆生皆是眞實如來之性、悉同一色……」

(3) 陶練。肇論、涅槃無名論(『肇論研究』六三頁)「陶治塵滓、如練眞金、萬累都盡、而靈覺獨存」とあるのを参照。

(4) 一切種智。大智度論卷二十七(大正25 258 c以下)「問曰、一切智、一切種智有何差別、答曰、有人言無差別、……有人言總相是一切智、別相是一切種智、因是一切智、果是一切種智、略說一切智、廣說一切種智、……復次一切法名眼色乃至意法是諸阿羅漢辟支佛亦能總相知無常苦空無我等、知是十二入故名爲一切智、聲聞辟支佛尚不能盡別相知一衆生生處好醜事業多少、未來現在世亦如是、何況一切衆生、……因而得福、因而得罪、因而得道、如是現事尚不能知、何況心心數法所謂禪定智慧等諸法、佛盡知諸法總相別相故名爲一切種智、……」

(5) 神器。老子二十九章「將欲取天下而爲之、吾見其不得已、天下神器不

可爲也、爲者敗之、執者失之、……是以聖人去甚、去奢、去泰」王弼注「神無形無方也、器合成也、無形以合、故謂之神器也」

(6) 何與。ここに類似的用法を張衡「西京賦」(『文選』卷二)「此何與。於殷人屢遷前八而後五……」李善注「善曰、廣雅曰、與如也、言欲遷都洛陽、何如殷之屢遷乎、言似之也」に認めてよい。

(7) 學不越崖、成不乖本。語句は同じでないが、同じ思想を謝靈運「辨宗論」に認めることができるであらう。例えば法勗の初問に對する初答「道與俗反、理不相關、故因權以通之、權雖是眞、能爲非眞、非眞不傷眞、本在於濟物、非假不遂、假濟則反本……」また僧維の初問に對する初答「在有之時、學而非悟、悟在有表、託學以至、但階級教愚之談、一悟得意之論矣」を参照。「學」と「成」との對應は、僧叡「關中出禪經序」(『出三藏記集』卷九、大正55 65 a)「首楞嚴經云、人在山中、學道無師、道終不成、是其事也」とか上文「一切衆生皆有佛性、皆有佛性、學得成佛」とかに見られる。

(8) 一肆之上有鑠金之說。國語卷三、周語下「王謂伶州鳩曰、鍾果和矣、對曰、未可知也、王曰、何故、對曰、上作器、民備樂之、則爲和、今財亡民罷、莫不怨恨、臣不知其和也、且民所曹好鮮其不濟也、其所曹惡鮮其不廢也、故諺曰、衆心成城、衆口鑠金」韋昭注「鑠銷也、衆口所毀、雖金石猶可銷也」

(9) 一市之中而言有虎者三。戰國策卷七、魏策「龐葱與太子質於邯鄲、謂魏太曰、今一人言市有虎、王信之乎、王曰、否、二人言市有虎、王信之乎、王曰、寡人疑之矣、三人言市有虎、王信之乎、王曰、寡人信之矣、龐葱曰、夫市之無虎明也、然而三人言而成虎……」

(10) 蝮蛇螫手不得不斬。漢書卷三十三、田儼傳「齊王曰、蝮螫手則斬手、

蠱足則斬足、何者、爲害於身也」顏師古注「應劭曰、蝮一名虺、蠱螫也、

螫人手足則割去其肉、不然則死」

この最後の一段、大般泥洹經の根本眞理「佛性」に對する哲學的な疑惑を釋明することによって、佛の法身の「眞照」と衆生の「佛性」とが、それぞれ二諦的構造をもちながら、相互に同一であり、かつ相互に働きあうことを説明する。はじめにここで桓玄並びにその立場からする反論者の慧遠に對する「沙門應敬王者」論を想起されたい。曰く、天地の大徳を生という、王者とは、生を通じ物を理める、萬化の本である、それに對し萬物は、形神ともども陰陽の化であるにすぎぬ。かくその徳を受けてその禮を遺れ、その恵に沾いてその敬を廢めてよいか、と。ここには古聖王とそれを紹ぐ王者だけが徳化を及ぼす能化であり、それに對し萬物は化を受けるだけの所化であるという二元的對立がみられる。一方があらゆる價値の根本であるに對し、他方はひたすらその恵を受けるにすぎぬ。わたくしは、こここの『泥洹經』の眞理に對する疑惑者も立場を同じくするのではないか、と思う。疑惑するところは、こうである。佛なる聖人のみがあらゆる眞の根本であり、「眞照」する。それに對し「一切衆生」はまったくの「虛妄」であつて、その「眞照」に照らされてのみ向上する。しかるにいま衆生に「佛性」があつて「眞」であるとする、「その照」が無駄になるではないか、と。ここにも能照と所照の二元的對立があろう。おそらく漢代までの帝王についてであれば、そのような絶對的權威をもっていたともいえるであらう。しかし魏晉以來の帝王權がそのような權威を失つてきたからこそ、思想史は「聖人とは何か」「いかにして神仙になるか」を問い、さらに「いかにして聖人になるか」を問うて佛教を受容してきたのである。かの反論もこの疑惑も、單なる保守反動だといつてよい。この時代に求められている眞理は、慧遠の答への方角にあり、羅什の「甚深法性」にあり、そしていま『泥洹』の「法身」即「佛性」にある。しかればこのあらたに自覺されてきた眞理とは、どのような根本構造をもつか。ここに羅什佛教によつて導入され『泥洹經』によつて深められていく眞理とは、三にして一なる根本構造をもつと考えられる。(一) 佛の「法身」は、あまねくあらゆる時あらゆる所にゆきわたつていて「應化の本」であり、それが即ちひとりひとりの衆生にとっての「眞性」「佛性」である。したがつて(二) 衆生は、たしかに「有偽」

であり「虚妄」であるが、それとは、「別に眞性があつて不變の本」になっている。(三) 佛からして「恒に大慧の明」がはたらきかけて「その虚妄を除」いていき、かかる「陶練」が「精」になって「虚妄が盡」きてしまふときに、「眞性が發^{あらわ}」れ、「法身」だけが存在し佛になる。ごく簡単に解説し補説しよう。

(一) 元來、諸佛や諸菩薩の不可思議業を禮讃する過程において、それらをあらしめる根源の眞理として、「法性」「法界」「法身」が説かれるようになってきたのであつた、そこからして兜率天より降誕し四門出遊し出家し六年苦行し菩提樹下に降魔成道し轉法輪し泥洹を示現したのは、すべて「色身」を現し「方便」によって化導したのであり、その根本にある「法身」は「常住」「不變」、いついかなるところにも「遍在」する、したがつて「末世」の「邊境」のいまここにも現成していると自覺されるに至っていた。しかるにいまさらに『泥洹經』が傳來して、その「法性」「法身」が即ち衆生ひとりひとりの「眞性」「佛性」であると教えられることとなった。そこにおいて、その「即」とは、いかなる「即」であるか。その「即」とは、諸佛のもとなる「法性」「法身」の眞理と衆生のもとなる「法性」「佛性」の眞理とが絶對的に「同一」なる眞理であつて、諸佛も衆生もその「法性」の眞理と一つにつながっていることによって、わたくしの所謂「共同體」をなしていることであると思う。諸佛も衆生も、それぞれ固有に個であり獨自でありながら、しかも相互に同一である、あるいは相互に無礙自在に相即し融通しあつていといえるところがある、あらゆる個我を超脱していることによって、自は自、他は他でありながら、自即他としかいいようのないところがある——もとより中國佛教思想史においてかかる絶對矛盾の自己同一的な根本構造が明確に自覺されてくるのは、さらにいく段階かの展開を経てからであつて、やつと北朝末期から隋唐にかけてであるが、しかしともあれ、いまにしてはじめて、そのような構造をもつた「法性」「法身」などのいわば「共同體」的眞理が、ひとりひとりの人間のもとなる「佛性」として自覺されはじめていのである。

ところで(二) かように諸佛のもとにも衆生のもとにも同一なる「法性」すなわち「共同體」的眞理が現成しているのであるが、諸佛が諸佛であるのは、その「共同體」的眞理を圓成した「法身」であることによって、「色身」を現し「方便」をはたかせ、

無礙自在に不可思議業をなすからであり、衆生が衆生であるのは、無始時來の「有偽」「虚妄」「煩惱」によって、これらの「佛性」たる「共同體」的眞理を「覆藏」しているからである。とするとここに諸佛について「法身」と「色身」あるいは「眞實」と「方便」という二重構造があり、衆生について「虚妄」と「眞性」あるいは「煩惱」と「佛性」という二重構造がある。それらは、いずれも根本的には同一の「法性」すなわち「共同體」的眞理そのものの二重構造であって、「假」と「實」あるいは「俗」と「眞」の二諦的構造といつてもよい。したがって諸佛と衆生とは、それぞれが「眞」「實」なる「法性」と一つにつながっているかぎりにおいて「即」であり「同一」であり「共同體」的であるにもかかわらず、諸佛が「假」「俗」なる「色身」「方便」をはたらかせ、衆生が「假」「俗」なる「虚妄」「煩惱」であるかぎりにおいては「異」であり「個別」であり種々雑多である。しかし諸佛も衆生も、後者のレベルにおいて、まったくの「假」「俗」である故に滅し盡きるのでなくてはならぬ。そのうちでも諸佛は衆生のために「應化」しているにすぎぬ故に、衆生の「虚妄」「煩惱」こそが滅し盡きるのでなくてはならぬ。そしてそれが滅し盡きさえすれば、いかなる衆生も「眞」「實」なる「法性」を「頓悟」して「同一」の佛になるであろう、「闡提」も「成佛」するであろう——もとよりかように諸佛と衆生とが「假」と「實」「俗」と「眞」という二諦的構造ある「法性」にもとづいて「不一不異」であり、いかなる衆生も「頓悟」することによって佛になる、「闡提も成佛する」ことを、哲學思想として完成するのは、ほとんど同輩の南人竺道生であり、またかれに共鳴した文人謝靈運であるが、しかしこの僧叡の『喩疑』こそがこれらの思想の原點になったのではないか。少くともかれらの新説を肯定し、それに權威を與えるものであったことは疑いない。

かくして(三) 諸佛は、「恒に大慧の明」「般若の明」をもって衆生の「虚妄」を「照」らし、それを「除」いていく、そして衆生は自ら「陶練」していよいよ「精」になり「學」んでいって、「崖を越える」ことはない、しかもその「陶練」の「精」きわまり「學」が完「成」するときに「虚妄が盡き」「崖を越え」、「法身獨り」あつて「本に乖く」こともない。諸佛の説法教化のはたらきも衆生の修行實踐の努力もすべて「假」「俗」の「崖」の範圍内にある、しかもその「假」「俗」なるはたらきによってこそ「虚妄が盡き」て「頓悟」するとき「法身」佛になり「應化」していく。ここにおいて西晉末より問われてきた根本問題

「いかにして聖人になるか」が、ともかくも哲學的に決着される、いかなる人間も「假」の修行を積み重ねゆき、きわまって「頓悟」するとき「成佛」すると。ここにおいて衆生の存在が「虚妄」「假」「俗」であるにかかわらず、その根源に「眞性」「佛性」があることがあきらかになり、かねての根本問題「いかにして聖人になるか」が哲學的に説明されたのである。それにしても、「末世」の「邊境」たるここ「晉」國もしくは「宋」國においては、具體的にいかにすべきか。すなわち(一)いかにすれば諸佛の般若の智慧の光明が、いまここに照り輝くのであるか。(二)いかにすれば衆生が、いまここに「虚妄」を盡し「頓悟」することができるのであるか。わたくしは、(一)いまここに般若の智慧の光明が照り輝くのは、附論に論ずるような講經會においてであり、(二)衆生がいまここに「頓悟」成佛するのは、菩薩戒によってであり菩薩禪によってであると考える。——これ以後、中國佛教思想史は、いよいよ熱誠に講經會をとり行つてとくに「開題」において教相判釋を展開し、全佛教思想を體系化する根本原理として、この「二諦」的構造ある「法性」の眞理をさらに深く究明していくであろう。そしてかように佛教教理が完成していくにつづいて、そのいよいよあきらかにされてきた根源の眞理を、戒律と禪定の修行實踐によって體證し「卽心是佛」をさとするまでに至るであろう。

しかしいまは、以上裏説してきたように晉宋の間の僧叡の『喻疑』が、羅什佛教の「法性」卽ち『泥洹經』の「佛性」であることを確認することによって、この時期の思想史の根本問題「いかにして聖人になるか」を哲學的に解決し、以つてつづいて展開する教相判釋を基礎づけたというところで、冗長になりすぎた本稿の結論をいそごう。最後に結論としていかなる過程を経て、宋齊の間に教相判釋の基本型が成立するかの要點を附説する一章を設ける。

四 劉宋期における教相判釋の成立——謝靈運『辨宗論』と劉虬『無量義經序』——

北魏が西北邊代京より平城に都を遷して漸く胡漢統合の支配體制を整え、百年餘にわたった五胡の混亂を終結するべく中原に勢力を確立していくに先立って、そのわずかな間隙を縫うかの如くに、晉の太尉劉裕が、江南において桓玄の楚を破り、晉室を

復し、孫恩盧循の亂を平安した勢威に乗って、さらに北に轉じ、洛陽を攻め陥し、長安にまで達する、しかしもとより劉裕に、長安を本據として胡族軍と戦闘し中原を回復しようとするまでの野望があったわけではない。その野望は、もっとつつましく、もっと現實的に南地において、墮落してしまつた司馬氏の晉に代つて劉宋王朝をはじめるにあつた。着々と準備されてきたとうりに禪讓の儀式が執り行われて、四二〇年、劉裕は帝位に即く。元來、北府軍團の本據地京口の「布衣より起」つて、劉牢之の亡きあとの北府軍團を率いて東晉末の政治腐敗と宗教叛亂を收束し、その武勲によつて皇帝位に即くに至つたのである故、劉裕政權とは、もともと軍事政權であり、その内政の基本方針も、軍事政權を支える軍勢力・經濟力を確保するにあるであらう。⁽²⁾ところが東晉以來の政治の實情は、江を渡つてきた流寓貴族たちに過大な特權を與え、かれらが各種の勞働人口を専有し無制限に大土地所有するにまかせている。すなわち例えば、いづれは墳墓の地に歸るであらうことを期して、多大の難民・逃亡者などを「僑戸」として「白籍」に編し、「王公貴人の左右・佃客・典計・衣食客の類」になるにまかせる。⁽³⁾王公貴人の方では、かれらを放置しておくはずはなく、勞役に驅使して山野を開墾し湖沼を干拓したりなど、あくなく土地所有を求め收奪を増そうとする。ついに「權門は并兼し、強弱相凌し、百姓は流離し、その産業を保つを得ぬ」(『宋書』武帝紀)のを如何ともし難い。しかし江南に移住してすでに數世代、ここ南地こそが「墳墾」の地となり、かれら流民も「土着」といふべきである。いまとなつては「土斷」⁽⁴⁾して、かれらを「黃籍」に改め編し「實戸」を確保すべきである。劉宋政府は當然の政策として「土斷」によつて、國家財政の基礎を確保し、對内・對外兩面にわたる軍勢力を強化しようとする。ということは、すなわち王公貴人の大土地所有に制限を加えることである。ここにおいて魏晉南北朝史に固有な皇帝權對貴族豪族勢力という根本問題が、これまでよりさらに一步世俗化した様相のもとに再現される。

注

- (1) 五胡亂華以來、石勒・石虎の後趙、苻堅・姚興の前後秦を経て北魏へと胡漢統合體制が準備されてきて、隋唐帝國において胡漢統合體制が確

南朝前半期における教相判釋の成立について

立されると考えることを、わたくしは陳寅恪氏の諸論稿たとえば『唐代政治史述論稿』上篇「宇文泰……融合其所割據關隴區域內之鮮卑六鎮

民族、及其他胡漢土著之人爲一不可分離之集團、……。在此以前、秦苻堅、魏孝文皆知此意者、但秦魏俱欲以魏晉以來之漢化籠罩全部複雜民族、故不得不亟於南侵、非取得神州文化正統所在之江東而代之不可、其事既不能成、僅餘一字文泰之新塗徑而已。此新塗徑即就其割據之土依附古昔、稱爲漢化發源之地(……)、不復以山東江左爲漢化之中心也、……此宇文泰之新塗徑今姑假名之爲關中本位政策、即凡屬於兵制之府兵制及屬於官制之周官皆是其事……」とか周一良「北朝的民族問題與民族政策」(『魏晉南北朝史論集』一九六三所收)谷川道雄『世界帝國の形成』(『新書東洋史』2中國の歴史2、講談社現代新書一九七七年)などに教えられた。しかしかように中華の地に異民族政權下の胡漢統合社會が成立したということは、偶ま何らかの外的な原因によって異民族が中國内地に侵攻してきたことによる、というよりは、むしろ漢末以來の中國皇帝權及び中國社會そのものの世俗化をとまなう中世化の一過程として理解さるべきであろう(あたかも佛教受容ということが、中國文化そのものの中世化として理解さるべきであるように)。したがって異民族政權下の胡漢統合社會という形でのみ中國中世社會は成立し得たのであって、劉宋以降の南朝においても皇帝權のもとに軍事力・經濟力を集中して、北方におけるよりはるかに世俗化の進んでいた南朝社會を統合して新しい社會體

制を創出しようとしたにもかかわらず、ついに新しい中世社會體制を確立し得なかったといつてよい。それに對し中國文化の中世化ということは、魏晉以來の文化的傳統を繼承していた南朝において、但しつねに北方よりの新文化創造への刺激をうけながら完成していくであろう。以下本節においてはそのような新文化の成立を謝靈運の山水詩と佛教思想の中に確認してみたいと思う。門外漢の稿者が敢えて謝靈運の山水詩に言及しようとするのは、かかる中國中世社會の成立という歴史過程の中でこそ一個人の文學なり思想を研究する必要があることを提言したいからに他ならぬ。いかに大きな歴史の流れの重壓が一個人の文化創造にかかわっていることか、一個人の文化創造がいかに大きく歴史の流れを變革していくことか。

(2) かかる南朝皇帝權の基本性格の理解を、唐長孺「南朝寒人的興起」(『論叢續篇』所收)とか川勝義雄『中國の歴史』3魏晉南北朝第七章などに負う。

(3) たとえば唐長孺『三至六世紀江南大土地所有制度的發展』一九五七年、五三頁、五八頁以下、李劍農『魏晉南北朝隋唐經濟史稿』一九六三年、一四八頁以下などを参照。

(4) 「土斷」についても李劍農氏前掲書などを参照。

ところどころ劉宋政權が成立しゆくことによって深刻な打撃を受けるのは、いうまでもなく貴族階層である。これまで東晉朝に魏晉文化の權威者として華々しく活躍し、ほとんど無制限な大土地所有をほしきままにしてきたにもかかわらず、以後ことごとく新政府の制肘を受ける。新政府としても、その權力と權威を確立するためには、もはや貴族階層の社會的特權と文化的權威を野放ししておくわけにはいかぬ。——かくこれよりいわば慢性的苦難の時代を迎えゆく貴族たちの最初の典型を、王謝を

稱せられる謝氏の謝靈運に見るべきである。この漸々に世俗化しゆく社會構造が、詩人謝靈運の文學にどのようなにかかわっているか。哲人謝靈運の思想にどのようなにかかわっているか。⁽¹⁾

注

(1) 謝靈運の傳記については、葉笑雪『謝靈運詩選』一九五六年自序、小尾郊一『謝靈運傳論』などの詳細な研究を参照。謝靈運の哲學思想については、湯用彤氏の名著『魏晉玄學論稿』一九五七年に「謝靈運宗論書后」なる一節があり、木全德雄氏も謝靈運の「辨宗論」を專論しておられる(『東方宗教』第三〇號、一九六七年)。その他にも謝靈運の思想への言及はある(板野長八「道生の頓悟說成立の事情」『東方學報東京』第七冊など)が、とくに謝靈運の傳記と思想を綿密に研究し、それを魏晉思想史上に位置づけようとしたものとして、福永光司「謝靈運の思想」

(『東方宗教』第一三・一四號、一九五八年)が基本的研究である。なお陳寅恪氏が「支愍度學說考」の末尾に「所以般若『色空』諸說盛行之後、而道生謝靈運之『佛性』『頓悟』等新義出焉、此中國思想上之一大變也、以其非本文範圍所及、故不具論」と指摘しておられることは興味深い。以下の敘述は、これらの諸研究に教えられるながら、上來述べてきた東晉佛教思想史の展開過程の上に謝靈運のとくに山水詩と佛教思想を位置づけようとするものである。かくしてその「一大變」の側面を明らかにすることができれば、と思う。

いったい郗鑒以來代々「素望所歸」なる貴族を將軍に迎え貴族謝玄が將軍のときに前秦苻堅軍を大破した北府軍團の内部から武人劉裕が出て帝位に即き、しかもその劉裕が數々の武勲に加えて、最後には西府軍團の武力に依存し楚帝を稱した貴族桓玄を倒して自ら帝位に即こうとする——ここに貴族將軍時代より武人皇帝時代へとうつりゆく⁽¹⁾が、この緩慢なる變換期が、貴族謝氏にとって深刻な受難の時代となる。すでに孫恩廬循の亂の間に、政府軍を率いてきた將軍家として、また叛亂地域の太守などとして多くの同族が殺されており、社會的にも經濟的にも打撃を受けて凋落氣味になっていたにちがいない⁽²⁾。ときあたかも、謝氏全盛期の宰相謝安の没年に「生れかわり」の如くに、將軍謝玄の孫として謝靈運が生れる。しかし劉宋軍事政權が一步一步確立されていく過程において、謝氏一族は後手後手にまわって不運をかこつ。いうまでもなく悲劇の中心になったのが謝靈運である。劉裕にとって最後の對抗者として豫州刺史つづいて荊州刺史の地位にあった劉毅に、當時の謝氏の中心人物謝混とともに仕えること八年、劉毅兄弟と「共に不軌を謀っている」として謝混が誅され、劉裕軍に攻められ劉毅自身も自殺してしまうや、直ちに

謝靈運は、敵對していた劉裕の參軍にされる（義熙八年、四一二年、靈運二十八歳）。上述したように、かれは、この悲劇的時期に老慧遠に面會している。かねてより「門人の末を希う」——あるいは出家しようとしていたのかも知れぬ——も「誠願遂げられぬ」まま、いままた慧遠を訪ねる。かれには、ここにしか求められないもの、ここにひかれてやまぬもの、があったに違ひなく、そこに渦巻く新思想が、かれの思想の根本をなすようになる。小尾郊一博士によれば、ここ廬山にて、かれの山水美への開眼があったかも知れぬといふ⁽³⁾。かれのいわゆる山水詩は、そこなる新思想とどのように關係するか。

注

(1) かかる南朝皇帝權の變質過程については、谷川道雄、前掲書第四章第

(2) 小尾郊一『謝靈運傳論』一九七六年、一一頁參照。

二部など參照。因みに陳寅恪「述東晉主導之功業」二〇頁にも同様な理解

(3) 小尾博士、前掲書三二頁。

を讀みとり得るであろう。

晉の太尉劉裕が長安に遠征し後秦を滅しここに武勲によるカリスマを完成させ、ついに義熙十四年（四一八年）になって「相國宋公」の位を受け「九錫」を授けられ、「昌明の後なお二帝あり」の讖に従い安帝に代るに恭帝を立て、元熙二年（四二〇年）恭帝に禪讓を促して宋武帝に即位する。しかしわずか二年餘にして永初三年（四二三年）には没してしまふ。——その間劉裕は、東晉を胡族から守った功臣謝安・謝玄の三世の末謝靈運を、おそらくは来るべき日帝位に威あらしむる文臣として、側近に近づけておく。謝靈運としても、かかる「聖靈」の「迴眷」を受けて、「微尚を宜ぶるに及ばざる」⁽¹⁾（『還舊園作見顔范二中書』）情況にある。けっして以後劉宋朝における貴族謝氏の悲運を予感しないではなかったろう。しかしいまや並ぶなき權力者となった劉裕の「迴眷」を受ける、すなわち臣下として信賴される、というより舊朝の代表貴族として監視されることとなり、そう易々とは「七州外」「五湖裏」⁽²⁾（『述祖德詩』）山水中に隱棲しようとの「微尚」をいい出すわけにもいかなかったらしい。義熙十四年（四一八年）秋長安より凱旋し「相國宋公」となった劉裕を「慰勞」するべく朝廷より「使」わされて彭城に來り『撰征賦』を獻じた際の詩二篇がかれの當時の心境を伝える。『九日從宋公戲馬臺集送孔令詩』は、宋國尚書令に任ぜられようとしたのを辭して

「海隅」に歸りゆく孔靖を送別するの詩。（おそらく晉朝滅びんとして）いよいよ寒々となりゆく北邊の秋の末、九月九日重陽の良き日、新帝たるべき宋公の「聖心」に感あり、「時哲」にして「^{まこと}罕ある」孔靖を送別するための「餞宴」が催される。はじめには宋公がかく賢哲を野に歸らしむるを頌める。これこそ「在宥して天下が理り、吹萬して羣方が悦ぶ」こと。しかし他方、いますでに「歸」りつつある「客」の「河流に急瀾ある」も、城中に戻りゆく己の「浮驂に緩轍なき」を「愧」じ「傷」しむ。ここに己こそ「彼の美わしき丘園の道」を志しながら、「宿心」を果し得ぬを「愧」じ、己の「薄劣」なるを「傷しむ」謝靈運がある。他の一篇『彭城宮中直感歲暮』も、萬「物」の「徂くを眷」て心を憔悴させ「歳の殫」くるを惜んで悲嘆し、楚吳の歌とともに深まる絶望的「感しみ」に身體も瘦せ衰え「素鬢」になり、行宮に「悲しんで獨坐」して讒言に怯える謝靈運を明示する。おそらく劉宋政權に「維繫」（『從京口北固應詔』）されながら、その恩顧もいつ途絶えるかも知れず、そこに文化的權威も認め得ず……というようになるところから、これらの不安と絶望が深まり、それとともに故郷に隱棲して山水に遊ぼうと志すのである。

注

(1) 以下に言及する謝靈運詩については、黃節『謝康樂詩注』民國十三年

(一九二四年) 自序、葉笑雪『謝靈運詩選』一九五六年自序などの他、

『全釋漢文大系』28「文選（詩騷篇）三」一九七三年、同29「文選（詩

騷篇）四」一九七三年及び小尾博士、前掲書などに、譯讀、注解がなさ

れていて、門外漢のわたくしがつけ加えるところは殆んどない。とくに

葉笑雪氏のものは、重要な作品を選んで委曲を盡していると察せられる。

ここには語句の注記を省略するが、それらを参照されたい。

それにしても劉宋皇帝權がひとたび成立するとなると、その文化的權威のためには貴族の傳える文化的權威を參集させねばならぬし、他方貴族としても、そこに參與することによって自らの地位を安定させねばならぬ。いまの場合、貴族の誰氏が中心的な役割を果し得るか。まさしくこの時期に王氏と謝氏の間に、かかる權威、鬭争があったのではないか。少くとも明らかかなことは、かつて謝混が誅せられたところからはじまって謝氏がつねに後手に回って失敗を重ねていったことであり、王弘を中心とする王氏が、きびしく謝氏を攻撃しつづけ、かつこの複雑な政治過程を巧みに切抜けていったことである。元熙元年（四一九年）、王弘

は、謝靈運の莊園内に起った門生殺傷事件を徹底的に奏彈する。劉裕の意を體しているか否かは別にして、明らかに謝氏攻撃である。つづいて元熙二年即ち永初元年（四二〇年）六月劉裕が帝位に即いて劉宋朝がはじまると、皇太子劉義府がまったく皇帝たるに相應しからぬ人物とあつて、後繼者争いがくすぶりはじめる。次兄劉義眞を中心にして、謝靈運・顔延之・慧琳などの文化サロンが生れかける。しかし永初三年（四二二年）武帝劉裕没し劉義府が即位するときには、顧命の臣徐羨之、傅亮、謝晦等（ここに王弘は含まれていない）の專政がはじまり、謝靈運は永嘉太守に、顔延之は始安太守に左遷される。景平二年（四二四年）には劉義眞も庶人に降されて殺され、つづいて少帝劉義府が廢されて殺される。ところが第三子劉義隆が即位すると、兄劉義眞を殺した罪によって徐羨之、傅亮、謝晦が誅されてしまう。ここに「永嘉の治」がはじまるが、その初期の政治の中心になったのが王弘・王曇首兄弟などである。かかる謝氏にとって不幸な出來事の連續が、三十五歳以後の謝靈運の運命を決定する。謝靈運自身がいう。

何意衝廳激

思いもかけず恩倖官僚等の突風が下から上へと吹き上って、

烈火縱炎烟

火炎と黒煙がいたるところに猛威をふるった。

焚玉發岷峯

岷山の峰に譬えられる朝廷内部より玉をも焚いてしまふ火の手が上り、

餘燎遂見遷

原野に燃えひろがった火の一部が及んできて、左遷させられた。

投沙理既迫

賈誼が長沙に逃れていったときのように、さもなければ刑罰に處せられる危険に迫られていたのであり、

如邛願亦愆

司馬相如が卓文君と臨邛へ行って酒場を經營したときのように、本來の願望とはまるで無縁のことであ

った。

：

：

かく劉宋政權が確立されてゆく過程において貴族謝氏が衰頹しはじめ謝靈運自身が絶望を深めていって、かれが永嘉郡に向けて旅立つ——その途次においてこそ、かれのいわゆる山水詩が數多つくられるようになる。そして佛教思想史の立場からみると、

永嘉郡外任の一年の間に『辨宗論』の哲學論議がなされている。つづいてかれが謝氏一族の反對を押しきって始寧に隱棲してしまい、山水詩が圓熟を示す頃には、『山居賦』にうたわれる如く石壁に招提精舍の堂塔伽藍を建立し說法會を施檀している。わたくしには山水詩そのものを論ずる資格もないが、かれなる人間存在において山水詩と佛教思想がどのように關係するか、さらにそこにおいて佛教思想はどのような構造をもつか、をいささか考えてみたい。かれにおいて山水詩という新文學ジャンルの成立したことが、上來述べてきた東晉佛教思想史の展開に深くかかわっているのではないか。

ところで謝靈運なる人間存在において山水詩と佛教思想がどのように關係するか、について説いてもっとも示唆に富むのは、小尾博士がそこに山水詩の萌芽を指摘された、かれの現存最初の作品『佛影銘』（『廣弘明集』卷十五、大正52 199 b・c）である。ごく簡単に分析し、その關係の基本構造を読みとってみよう。

このかなり長い韻文作品、押韻などから考えて、十段に分つことができよう（行二句として四行づつ。但し最後の二段は五行づつ）。(一) インド佛教の哲學的術語によって、世俗化した人間存在の染汚、流轉・苦惱などをうたう。しかしそれは、『楚辭』以來の傳統において帝王政治の腐敗による「時俗」「變易」などと詠われてきた人間存在でもあり、この中原傾覆し江左も混亂の極にあり武人劉裕が帝位に即こうとする末世における人間存在そのものでもある。ともあれ、世俗化した人間存在について不安と絶望がある。(二) かく世俗化した人間存在たる、苦根が「逆遭」し自己の業によってこそ「輪轉」する、そこには古聖王の道を實現すべき帝王政治はもはやない。しかし「正覺」の佛がいまして「動くも寂を傷そじなわず、行くも止に乖かぬ」しかたではたらきかけている。(三) されば衆生が「かの長夢を曉さとり、かの沈淖を貞しくし」て成佛することもある。すなわち「我が神明にかの靈智を成ずる」ことによってである。(四) それにしても佛はどのようににはたらきかけ、衆生はどのようにに成佛するか。衆生の「偽」が種々であることによって、それぞれにふさわしい眞實「義」も「多端」である。あるいは美しい音楽であったり、あるいは笑顔であったりする。しかしかかる「形聲」を超えた佛そのひとを「觀」することもできる。(五) 西北インド那伽訶羅城の南なる佛影窟に佛の眞形が現れると傳えられる。(六) 「金」色の相「好」が「冥漠」として現れ、「白毫」が「幽暖」として浮

ぶ。とすれば入滅以來「日月」が久しくなったとしても「慨」くにあたられぬ。(七) 法顯は「誠を擁して俟對」してきたのだという。「承」り聞くにつけても、それがここ中國にないとは、「慨」かれる。(八) ひとつの傳聞にもとづいて、佛の眞形にま見える「龕室」を造ることとした。

敬圖遺蹤

かしこに現れるという佛の遺影の圖をつつしんで書き、

疏鑿峻峯

峻しい峯の山側を開鑿して造った龕室にまつる。

周流步櫺

長い歩廊がめぐりめぐってそこまで續いている。

窈窕房櫺

はるか奥深いところに左右の飾窓が見える。

激汲映墀

清流の波立ちが漆塗の階段に反射する。

引月入窓

さし込む月光が窓から入る。

雲往拂山

雲が流れて山をかすめていき、

風來過松

風が吹いて松の間を過ぎていく。

(九) かくこの山水の「地勢が美しい」からこそ、そこに現れます佛の「像形」も神々しい。ほんのりと美しく、在^{いま}すが如く在^{いま}さぬが如し。しずかに觀佛して修行せよ。もし修行者が「潔精」であるならば、かれの「靈獨」に感ずるであろう。かれの「誠」が「孚」であればあるほど、さとの智「慧」もあきらかになっていく。(十) 「嗟^{ああ}爾、道を懷う」人よ、「中」途で「惕」れてはならぬ。「弱喪の推」があろうとも「闡提の役」があろうとも、いまここにあきらかなことは、「路を反」って佛性をさとり「蒙を發」いて成佛することができるということ……。

以上のように要約することができるとすれば、ここなる山水詩の萌芽(上述(八))からして、つぎのような山水詩の構造が推察される。(A) 世俗化した人間存在に絶望するところから、その外なる山水の中に遊ぼうとする。(B) 山水の中には神仙であれ古聖であれ佛であれ、聖なる存在が現成している。(C) 山水の中で聖なる存在にま見え修行することによって、聖なる存在になる

ことができる。とすれば謝靈運にとって山水詩とは、けっして不平不満のうき晴らしに山水に遊びまわっていて感興をうたったものでもなければ、山水美を発見し表現しようとした藝術作品であるにとどまるものでもない。そうではなくしてむしろ、山水の中にいます聖なる存在にま見え、山水の中なる聖なる存在になろうとする宗教的パトスの發露ともいえるであろう。上來述べてきたことによって(A)は、ほぼ明らかであるが、少しく補説する。つづいて(B)(C)の二點を、かれの山水詩に例證し、そのような宗教的パトスが、まさしく當時展開しつつあった「頓悟成佛」説に由來することを述べる。

いま謝靈運の山水詩に(B)(C)の基本要素を確認し、それらがかれの「頓悟成佛」説に由來することを述べるに先立ち、それらの根本前提になっていることを、(A)に関連して補説する。すなわちこうである。中原には五胡が跋扈し、江左では晉朝滅亡し劉宋朝が始まろうとし、謝氏が没落しはじめ、かれ自身も左遷される——かくも古聖王の文化が墮落して世俗化した人間存在が支配することに絶望し不安になっているにはちがいないが、しかしそれらすべてを「俗」「假」などとして放捨する實存的ありかたが、山水に遊ぶ謝靈運には開けつつある。永初三年(四二二年)七月に都を發って始寧の別墅に立寄り八月もしくは九月になつてから永嘉郡に向う。途中富春江を遡るときの作『富春渚』。

：
：

宿心漸申寫

これまで久しく抱きつづけてきた遁世の志を、漸々にではあるが、自由に實行できるようになつてみると、

萬事俱零落

あらゆる俗事からすっかり自由になつてしまった。

懷抱既昭曠

内に抱く志に、はてしない廣がりを照らす神知があるときには、

外物徒龍蟠

外なる諸物は、まったく虚假なる努力であるにすぎぬ。

難語「龍蟠」を、いまの場合漸悟論的修行を頓悟論より批判する言葉「尺蠖」によって解しておきたい。他にも「己に適^{かな}えば、物忽^{わす}るべし」(『遊赤石進汎海』)とか「慮澹^{しず}かにして物自^{みづか}ら輕し」(『石壁精舍還湖中作』)とか山水の遊びを敍してきてから「これを觀て物慮^{わす}を遺^{わす}る。一悟して遣^{わす}る所を得たり」(『從斤竹澗越嶺溪行』)と結ぶところとかに同じ放捨する自由が認められる。

南朝前半期における教相判釋の成立について

ところで(B)かように世俗化してしまった歴史的現實に絶望し不安になるのみならず、それらすべてを放捨するとき、つぎには新世界なる山水の中において、古の隱者であれ神仙であれ古聖であれ佛であれ聖なる存在が現成してくる。上引と同じく富春江を遡って、さらに七里瀨に至ったときの作『七里瀨』。

…

遭物悼遷斥

このように流水、落日、荒林、哀禽といった自然界の存在物を體驗してくると、あらゆるものがどんど

んうつろうという不安におそわれる。

存期得要妙

どうしても玄妙の道を體得するのではなくてはならぬという求道心を發す。

既乘上皇心

古えの聖哲たちの心と一つになっているからには、

豈屑末代諂

末代の徒輩がうるさく責め咎めようとも、まったく氣にしない。

目覩嚴子瀨

いま眼のあたりに後漢の隱者嚴光が釣をした瀨を見ている。

想屬任公釣

そして任公が會稽で大魚を釣り「瀾河以東蒼梧以北」の人々が食べることができたという話に、想いを
はせている。

誰謂古今殊

古えと今とが別々だとは考えられぬ。

異性可同調

世は異つていようと、かなでる調べは同一であるはずだ。

山水の自然の中にいて、あらゆるものがうつろうという不安がおそってくることは、ある。しかしそのような不安におそわれるときにこそ、どうしても「要妙」の道を體得しようという求道心がおこる。——そうするとそこに、あらゆる聖なる存在が、「上皇」も「嚴子」も「任公」も……すべていますような永遠の文化的共同體が現成してくる。あらゆる聖なる存在が、「上皇」も「嚴子」も「任公」も……いまここにありありと現成してきて、いまこの謝靈運といわば同時的になる、「古」とか「今」とかという時がなくなるといえるところがある。永嘉に病臥して冬が過ぎ、ある日ふと春を見出したときの作『登池上樓』も、「潛

虬」や「飛鴻」にあこがれながら、あまりにもふがいなく「祿に徇」っていることへの不安におそわれてきて、いま御簾を上げてみて、あまりにも生々しい春に驚き、こんなことではいけないと不安を克服し、

持操豈獨古

古人だけが、あのようになりっぱなしに永遠の世界に遊び得たというわけではない。

無悶徵在今

悶えつづけてきた不安がもはやなくなったという確證がいまここにあるのだ（即ち自分もその永遠の世界に遊んでいるのだ）。

とうなう。いまこ初春の山水の中に、古來「潛虬」「飛鴻」「雲浮」「淵沈」などとほめられたひとびとが現成して、かれらといわば同時的になったのではないか。しかし謝靈運にとって、かくいまここにありありと古聖や神仙などが現成することは、なかなか困難であったようだ。さればこそ、あれほどまでにいまここに山水とともに「賞」する「賞心」の人に出會いたいと願い、あれほどまでに族弟謝惠連との遊びをよろこんだのであろう。ところで(C)かく山水の中においていまここにありありと古聖や神仙などの聖なる存在が現成し、いわば永遠の文化的共同體が現成するということは、即ち謝靈運自身がなんらかその永遠の文化的共同體に參與する、かれ自身がなんらか聖なる存在になるということと一つである。いかにして聖なる存在になるか。永嘉にあって「山川に歸し、心も迹も雙つながら寂漠」(『齋中讀書』)であった頃、はるか城北『永嘉の綠嶂山に登る』。「糧」食を「裹」んでだんだんと上っていく。谷川が深い淵になつては、曲りくねって流れる。竹林を登っていくにつれ巖また巖が重っている。日が沈み月が出て、あたりに夕闇がせまってくる。

∴ ∴

寂寞寄抱一

心に無爲の道を思惟しつづけているところに「寂寞」の境地が深まっていく。

恬知既已交

禪定が深まっては智慧があきらかになり、交々向上していくようであつてこそ、

繕性自此出

世俗に埋没していた自己の本性が本来のままの本性として回復されることとなる。

東晉中期以後、『莊子』の「恬知」が佛教の禪定と智慧によって理解されることについては、福永光司氏(『莊子』外篇三五一頁)

に指摘がある。山水の中にあつて謝靈運は、なんらか佛教的實踐をしていたのかも知れぬ。永嘉在任一年にして始寧に隱棲してしまつと、「南第一谷」の『石壁に招提精舎を立てる』。そこでは「禪室にあつて空觀に栖すまい、講宇こううにあつて妙理を析ひらく」という佛教的實踐をしている。その『石壁の精舎より湖中を還るの作』。朝に夕に「氣候」が變り易く「山水」の照り映えるさまがきれいだ。きれいに照り映えるのがうれしくて、心安らかなるままに歸るのを忘れる。谷を出たのは朝なのに、舟の乗るのは夕方。周圍の山林や壑がだんだん暗くなり雲や霞の夕焼も消えていくとき、湖面の菱や蓮のあたりがさまざまに反映し、蒲類の穂が群立している。わが家に歸りついてくつろいで、

慮澹物自輕

思惟が深まつてとらわれなく靜かになつていて、あらゆる物事から輕やかになり自由だ。

意愜理無違

思いがみち足りてくると、あらゆる存在をあらしめる「理」のままになつて一體だ。

寄言攝生客

生を攝し生を養わんとするの人に一言申し上げたい。

試用此道推

試みに、この道をさらに進んで求められてはどうか、と。

石壁の招提精舎で夜を過し朝から夕方までかかつて歸つてきたのであろう。招提精舎に泊り込んで坐禪をし説法を聴聞していたのではないか。「憺（心安らか）」とか「澹（とらわれなく靜か）」の語がそのような修行してきた人の境地を思わせる。とすると坐禪したり説法を聴いたりして「心安らか」になり禪「慮」の靜まつたところで山水の美しさを「賞」するという「この道」を、古來の神仙術の傳統にしたがつて「攝生」する人にすすめていることとなる。他にも『楚辭』にうたわれるしかたで「山阿の人に見み」おうとすること、「事味くして竟に誰か辨ぜん」と懷疑的になり、山水の美を尋ね歩いて「賞」することをこそ「美よしとなし」、かくして山水を「觀て物慮を遺れ一悟にして遣る所を得」（『從斤竹澗越嶺溪行』）たり、最晩年（といつても四十代）悲劇的人生がきわまりゆく頃、神仙たちの古跡を尋ねて「圖牒復た磨滅し、碑版誰か聞き傳えん」（『入華子崗是麻源第三谷』）と絶望、ついには「唯願くは來生に乗じて怨親ともに心朕を同じくせんことを」（『臨終詩』）と願生する。たしかに謝靈運自身の修行實踐は、たかだか山水を「賞」するレベルにとどまって、大悟徹底というにはほど遠い。しかしここに考うべきは、まさしく

この謝靈運の頃になってはじめて、かく禪定と智慧の修行實踐が本格的に求道されはじめることである。それが大悟徹底になるにはさらに百年以上の史的展開を要するであろう。

かく考えてくるとき、謝靈運において山水詩の基本要素(A)(B)(C)を實現させたものが、佛教的な修行實踐であつたろうことが推察される。そのことは、つぎのようなかれの佛教的實踐の定義によっても確認されるであろう。始寧に隱棲している頃、范秦が手紙とともに『祇洹像讚』を送ってきたのに和した諸讚の中の『菩薩讚』。

若人仰宗

もし人にして「宗」(根本の眞理)に對する信仰心があつて、

發性遺慮

自己の本性を悟つて露現させ、念慮を放捨してしまおうとするのであれば、

以定養慧

禪定に深まることによって智慧を長養していくがよい。

和理斯附

それにつれて、根源的世界の太和と眞理が開けてくるであろう。

爰初四等

はじめには慈悲喜捨の四等心の修行からはじめて、

終然十住

最後には十住の菩薩行へと完成されていく。

涉求至矣

求道する努力が究極に達するときには、

在外皆去

一切の外的なことは、なくなってしまうのである。

基本要素(A)が「外に在るものは皆去る」という宗教體驗に由來し、基本要素(C)がまさしく「定を以て慧を養い、和理ここに附く」、すなわち「恬を以て知を養い……和理その性に出ず」『莊子』繕性篇』という修行實踐であることは明らかであろう。基本要素(B)について、中國的な「上皇」も「嚴子」「任公」「潛虬」なども神仙もここに言われていないことは當然であるが、中國の古聖王もインドの佛も同じ聖人であるというのが謝靈運の根本的立場であり、佛にま見えつつ修行して佛になるというのが「十住」の菩薩行であることを考えられよ。山水詩の基本要素(A)(B)(C)は、このような菩薩行を修行實踐しようとするところから成立するとはいえないか。それがいまだ、いかに不徹底な修行實踐であり、いかに美的レベルにとどまるにせよ……

それではと、ここにおいて問うことができる。そもそも謝靈運をして山水美を尋ねて深山幽谷を歩かしめ、山水を「賞」する詩をうたわしめた修行實踐は、いかなる佛教思想に由來するか。さらにいえば、ここに謝靈運という新たな文化創造者をあらしめたのは、いかなる哲學思想であるか。そのような佛教思想、そのような哲學思想、を説いているのが、かれが「謝永嘉」とよばれる頃に「諸道人」及び「王衛軍(弘)」と手紙もしくは對論によって論じあった『辨宗論』であることは、誰しも異論ないであろう。この著名な哲學論文、著名なわりには東晉思想史上における位置づけが明確になっていないのではなからうか。ここでは原論文の對論形式にとらわれないで、わたくしの理解にしたがって、謝靈運の思想の根幹の構造だけを述べる。

いま『辨宗論』は、つぎのような構成になっている。はじめに謝靈運が、自らの根本命題を論じた手紙を、永嘉郡に「同遊している諸道人」具さには法昂と僧維に代表される諸道人に送る。

I 辨宗論

それについて法昂と僧維それぞれから疑問を述べた手紙が寄せられ、それに謝靈運が答えるというしかたで、三度び往還する。

II 法昂問 初答、昂再問 再答、昂三問 三答

III 僧維問 初答、維再問 再答、維三問 三答

つづいて慧麟が僧維の立場を代表して謝靈運と對論三番する。つぎに僧維自身が對論者となってやはり三番の問答を反復する。

IV 慧麟演僧維問 初答、麟再問 再答、麟三問 三答

V 維問 初答、維再問 再答、維三問 三答

以上すべての根本命題と問答を手紙にして、虎丘山の竺法綱・釋慧琳と江州刺史王弘に送り批評を求める。それぞれから論難が寄せられるが、竺法綱と釋慧琳には同一の手紙にそれぞれに對する反論を載せ、王弘には別に丁寧な手紙を書いて反論を送る。それに對し王弘から簡単な返事がある。他に王弘が謝靈運たちの議論を建康にいる竺道生に「送示」して意見を求めたのに對する竺道生の手紙が附せられている。

Ⅵ 竺法綱問 答綱公難

Ⅶ 釋慧琳問 答琳公難

Ⅷ 王衛軍問 答王衛軍問 王衛軍重答書 竺道生答王衛軍書

(以下引用は、ここに附した番號によってする。但し初問、初答などは、それぞれ1a 1bなどとし、ⅥⅦⅧについては順次にa bなどとする)

周知の如く『辨宗論』は、「釋氏之論」と「孔氏之論」を「折中」とするという形で提言される。

釋氏之論 釋家の論によるということである。

聖道雖遠 聖人の體得している道は、はるかに遠いけれども、

積學能至 學道修行を積むことによって到達することができる。

累盡鑒生 しかしながら煩惱のつもりつもった累わづらひいが滅し盡きて、あるがままの如性の照鑒が生ずるのであるから、

方應漸悟 どうしても漸悟であつてさまざまな種類の聖者になるのでなくてはならぬ。

孔氏之論 儒家の論によるということである。

聖道既妙 聖人の體得している道は、おく深く玄妙であるのであるから、

雖顏殆庶 顔回といえども「殆ほとんど庶ちか幾い」というにとどまる。

體無鑒周 しかしながら根源の無を體得してあまねくゆきわたる眞理を照鑒するならば、

理歸一極 必然の理として同一なる究極の聖人になるのである。

次下の問答をもふまえていえば、謝靈運の論はこうである。インドの佛聖も中國の諸聖も、聖人であるかぎり同一の聖人であるが、しかしインドと中國という「方」が別々であるに「隨つて」それぞれの「物に應ずる」(Ⅱ 2b) 故に、かく釋家の論と儒家の論が相異なるのである。それらはいずれも「救物の言」(Ⅰ)であるにすぎぬ。ここにインド佛教の種々の教説や中國の儒

家などの諸思想を「權」(Ⅱ2b、Ⅶ2bなど)「教」(Ⅲ2b、Ⅳ2bなど)、方便説、とする謝靈運の思想を認めることができるようだ。しからば「權」「教」もしくは「筌蹄」(Ⅶ2b)ならざる眞實説、「得意の説」(Ⅰ)、は何か。それは、何晏、王弼(Ⅷ2に言及あり)にはじまり、「向子期(秀)」の儒道同一論、「應吉甫(貞)」の孔老齊一論(Ⅱ2b)などを経て近年「新論道士(竺道生)」(Ⅰ)によって提言された「道家の唱」(Ⅰ)であるという。この新論は、儒佛二論を「折中」する内容をもつ。いかにしてか。いったい佛家の論(といつても、この場合三乗家であつて羅什や『泥洹』の大乗はふくまれない)によれば、いかなる人間も——帝王ならずとも貴族であれ愚民であれ——「學道修行を積むことによつて」なんらかの聖道に「至ることができる」。しかし煩惱の「累」が盡きるにつれてさとり「鑒」が生ずるのであるから、さまざまな段階の聲聞になる者も獨覺や佛・菩薩になる者もある。かく多種多様の聖者が並存する。それに對し儒家の論(といつても、魏晉儒道論の傳統における道家的儒家)によれば、聖人である孔子は「幾を知る」のであつて、顔回ですらも「殆んど庶幾い」レベルにとどまるに比べ絶對的に超越している。しかもいかなる聖人も「無を體得し周く照鑒する」のであるから同一の聖人であるのでなくてはならぬ。いまこれら二論を「折中」して、つぎのような根本命題を立てる。いかなる人間も、學道修行を積んでいつて無を體得し周く照鑒するとき、あらゆる聖人と同一の聖人になることができる。これ、いわゆる「頓悟成佛」(というより謝靈運については「頓悟成聖」)説であるが、ここにおいて「漸悟」とは、多くの段階をふんで漸々に悟つて聖人になるというにとどまらず、インドや中國に多種多様の聖人が多種多様の眞理を悟つていて並存することをも意味する。それに對し「頓悟」とは、あらゆる修行實踐の段階を超越して悟つて聖人になるというにとどまらず、同一の無の眞理を悟ることによつてあらゆる聖人と同一の聖人になることでもある。ここでは、そのような意味をもふくめて「漸悟」「頓悟」を理解しておく。⁽¹⁾

注

(1) いったい「漸悟」「頓悟」の問題は、元來カシユミール有部教義における「頓」「漸」問題に由來するのではなからうか。たとえば漢譯時は

鳩摩羅什にや遅れるが羅什が知っていたにちがいない有部論書、北涼、浮陀跋摩等譯『阿毘曇毘婆沙論』卷三四(大正28246a)につぎのような

用例がある。「云何名頓得、答曰頓得名一時。何以知之、答曰有經者……佛答王言、我曾作是說、於去來今無有頓得如實知見一切法者、……皆從三阿僧祇劫漸漸修行六波羅蜜。然後乃知、非一時知……問誰頓捨耶、答曰、凡夫人離欲愛時欲界繫見道修道所斷九種結、總爲一聚、如刈草法、九種結一時斷……。漸捨耶、答曰捨、世尊弟子先捨見道所斷結、後捨修道所斷結……。」また卷二八（大正28.207c）には、次の譬喩も用いられている。「……見道は猛利道、若縁彼時、九種煩惱一時斷、修道是不猛利道、數數修習、九種煩惱九時而斷、譬如利鈍之刀以用割物、利者一下斷、鈍時數々乃斷」。これらの用法が、羅什において聲聞・獨覺と菩薩がそれぞれいかに煩惱を斷ずるかの問題に轉用される。『大智度論』卷八四（大正25.649b、また『大乘義章』第八問答など參照）「須菩提……問佛、智慧故有上中下分別、煩惱斷復有差別不、佛言、無差別、斷時有差別、斷已無差別、譬如刀有利鈍、斷時有遲速、斷已無差別、如來煩惱及習都盡、聲聞辟支佛但煩惱盡而習氣有餘……」かかる過程を経て竺道生・謝靈運などの頓悟思想が成立してくるのではなからうか。もとよりここで詳論する暇はないが。とすれば僧肇『涅槃無名論』にみられるとされる

それにしても魏晉以來の思想史の展開から考えるとき、かかる謝靈運の『辨宗論』の思想は、いかなる位置にあるか。そこから考えるとき、この『辨宗論』はどのような根本構造をもつか。これまで論じた如く、魏晉思想史の課題は、帝王のカリスマ的權威が世俗化して、その分だけ豪族・貴族が文化的權威を分有するようになったとき、帝王の原型たる「聖人とは」そもそも「何である」べき「か」、そのような帝王的聖人を聖人たらしめる根本の眞理「道」は豪族貴族中心の共同體をあらしめる儒家倫理とどのようにかかわるか、であった。その問いに答えようとして、聖人とは「寂然至無」にして「天下至變」であるとか、「逍遙遊放」することによって「萬物齊同」とかと答えるとともに、そのような聖人の「無（爲）」なる「道」と「有（爲）」な

頓漸説をどう考えるかについて注記しなくてはなるまい。わたくしは、横超慧日博士「涅槃無名論とその背景」〔『學論研究』とくに一九九頁〕のつぎの結論を、全面的に承認する。「以上の如き理由により、私は涅槃無名論を以て、やはり僧肇の著作と見るものである。そうしてその中の有名と無名とは決して現實にある頓悟論者や漸悟論者といふ如き對立を豫想して書かれたものではなく、僧肇自身の涅槃觀が三乘・十地の差別不同に關連して考察された論理的思惟の產物であった。此に大頓悟・小頓悟の別を配したり、道生・慧觀の頓漸二悟の争の反映と見る如きは眞實に合はぬものであり、歴史的觀點に立たざる慧達の疏に誤まれた見方と云つてよいのではないかと思ふ」。たしかに慧達疏が頓漸思想に言及するのは、明漸第十三（このタイトル自體からして、僧肇の本論の内容にふさわしくない）の「無名曰」の中の「此豈頓得之謂」という語にだけにとられたものといわざるを得ぬ。むしろその「無名曰」の思想「無爲無二、則已然矣。結是重惑可謂頓盡、亦所未喻」は後の頓悟説の思想に親しいであろう。以下の謝靈運の思想と比較されたい。

る「儒」「仁義」「名教」などとの異同を論ずる儒道論が展開していった。しかし他方でとくに世俗化した帝王權に絶望した豪族・貴族のあいだでいよいよ實踐的に「いかにして」神仙などに「なるか」が求められ、かれらを中心にした独自の文化が展開しようとしていた。西晉末に八王の亂から永嘉の亂へとめり込んで帝王のカリスマ的權威がまったく地に落ちてしまったとき、かれら豪族・貴族は、ついに新たな問い「いかにして聖人になるか」を問いはじめ、吳地で中國化しつつあった佛教を受容することによって、かれら豪族・貴族も獨自に聖人（すなわち文化創造者）たり得る道を求めはじめた。五胡の北地においても東晉の江南においても、豪族・貴族もしくはかれら出自の僧侶を中心に急速に佛教文化が進展し、さきに詳論したように慧遠・僧叡などの問いに答える羅什の「法性」思想によって「いかにして聖人になるか」の答が哲學的に完成し、『泥洹』の「佛性」思想によって究極に達したのであった。わたくしは、かくして廬山を中心に佛教固有の「法性」「佛性」によって與えられた最後の答えを、いま一度魏晉儒道論の諸概念によって再解釋するところに謝靈運の『辨宗論』が成立すると考える。(A)インドの諸佛が「空性」「法性」を體得しているとすれば、中國の諸聖も「無」「道」を體得しているではないか。(B)諸佛が「法性」にもとづいて衆生に説法しはたらきかけるとすれば、諸聖も「無」とか「道」にもとづいて民に化育のはたらきを及ぼすではないか。(C)衆生が「法性」即ち「佛性」を體得することによって佛になるとすれば、いかなる人間も「無」「道」を體得することによって聖人になるはずだ。——ここから『辨宗論』の諸テーゼが成立する。(A)インドの諸佛も中國の諸聖も「無を體得し周く照鑒し」ていることによって同一の聖人である。(B)かれら同一の聖人が、それぞれの「方に隨つて物に應ずる」。(C)いかなる人間も「無を體得する」ことによって同一の聖人になることができる……と。

ところでかく魏晉思想史の根本問題ともいふべき「いかにして聖人になるか」が、羅什佛教の「法性」思想及び『泥洹經』の「佛性」思想によって決擇されたのを承けて、その「法性」及び「佛性」が「無」「道」によって中國化され、「無」「道」が「法性」「佛性」によって佛教化されるところに謝靈運の『辨宗論』の思想が成立すると考えられるが、そのような『辨宗論』の思想を成立させた一つの根本構造があると思う。すなわちかつての儒道論の儒と道、仁義と道、形器と道、有(爲)と無(爲)、

名教と自然、迹と所以迹などといったいわば「存在論的區別」が、ここに假と眞、權と實、教と理、俗と道、方便と眞實などといった「二諦」の區別へと徹底化されている。竺法綱(VI a)によれば、謝靈運の「高論」は、「權と實を始判し、旨を儒と道に存し、教を孔と釋より遣つてゐる」という『辨宗論』の諸テーゼは、まさしくこの「二諦」の區別を根本構造にしている。主として『辨宗論』の問答部分によって、その點を略述してみよう。(A)聖人と萬物が「二諦」的に區別されている。「明達」の聖人が體得しているところの「道」と「悠々」の萬物がそれであるところの「俗」とは、反する。理として相關係しない(II 1)。聖人の「道」と臣民の「形(名)」とは「天絶」し、聖人孔子が「知幾」であると高弟顏回が「庶幾」であるとの「二幾」は「險絶」している(IV a)。しからば「道と俗」もしくは「道と形(名)」とは、それぞれ何であるか。いうまでもなく聖人は「理を體し欲を絶し」ながらも「新學者」を「導」くなどし、萬物は「惑に迷い累に嬰」りながらも「渉求」し「希仰」する(II 1a)。しかしそこにおいて聖人はあくまでも「眞」「智」でありながら「權に因つて通ずる」すなわち「假」によって「假を遂げしむ」のであり、萬物は「非眞」であり「永劫に無爲」にして「空しく勲め」ながら「果を期す」(II 1a)。したがってそこにあらゆる聖人は「眞」である、萬物は顏回といえども「假」であるという二諦の絶對的區別がある。それがさらに「有」と「無」の絶對的區別として理解されている。すなわち萬物が「有にあるかぎり悟つていないし、累が盡きていないかぎり無を得ていない」(III 1b)。かれらが有にあるあいだに「教によつて信」じ「日進の功がある」(III 2b)ということもないではない。それによって「累が伏される」(IV 3b)ということもないではない。しかしそれはあくまでも有の限界内における「交賒」(III 3b、VII b)の相對的關係であつて楚の申公巫臣が夏姬をめぐらした莊王に諫言した日には前者が後者に「賒」したのであるが、巫臣自身が夏姬をめぐって逃亡したときには、前者は後者に「交」された如くである(『左傳』成公二年)。「信」すなわち善と「累」すなわち惡とが「一倚一伏する」(VII a)にすぎない。そこにおいては「他の情と己の情とが別異であり、空見と實見とが殊別されている」(IV 3b)。それに對し「禹が臣下の昌言を許容し」たり「孔子が本談を否定して撤回し」たりしたにしても、「堯が天に則る」というのと「無を體しているところでは同一である」(V 2b)。「惟佛」と佛「のみが實相の崇高を究盡し」(2b v)ている。かく

「究極をきわめているかぎり、小聖大聖ということはない」(V 2b)。インドであれ中國であれ「國土に精粗があるからといって聖人に優劣があるということではない」(V 1b)。この同一の聖人になるということは、「南行して郢に至つてしまえば、北面するとも冥山を見ない」(『莊子』天運、Ⅲ 3b) 如くであつて、「宗極の微」(Ⅱ 1a)「空理」(Ⅶ a)を「一悟頓了」(Ⅱ 1a)し「照」して「累を滅し」たときには「物をも我をも同じく忘れ、有をも無をも一觀する」(3b Ⅳ)。すなわち「天下をして我を兼忘せしむる」(『莊子』天運)にきわまる。ここでは中國古典をふまえて述べられているにもかかわらず、その意味するところは、あくまでも佛教的な「二諦」の區別である——萬物が「假」にして「有」であり「自他異情」であるに對し、聖人は「眞」にして「無」であり「物我同忘」し萬物齊同を體している。

ところでかく聖人と萬物が「二諦」的に「天絶」「險絶」しているところにおいてこそ、かえつて(B) 聖人が萬物にはたらきかけ教化することができる。聖人が萬物にはたらきかけるとは、嚴密には「權に因つて通ずる」ことである。「權は假である」が、その意圖する「旨は假ではない」。すなわち「智」にして「眞」なる眞諦が、「權」すなわち「非眞になることができ」、しかもその「非眞が眞を傷^{そこな}うのではなくして、本來物を濟うことを目的とする」。「假でなくしては假を遂げしめない」が、その假によつてひとたび「濟われたとなると本に反る」(Ⅱ 1b)。かくして「權は智の用、智は權の本」(Ⅶ 2b)である。「眞知が常寂にして常に用をなす」に對し、權によつてはたらきかけることは、「理が暫時的に用をなす」(Ⅳ 2b)にすぎぬ。かように聖人は「權に因つて通ずる」からこそ、「方に隨つて物に應ずる」こともなる。どのように教「化」するかが、それぞれの「地で異なる」。たとえば中「華の人」々は根源の一なる「理を見る」ことはすぐにできるが、多くの段階の「教を受け」て修行していくことがなかなかできない。したがつて段階的に修行していくことは教えないようにし、あらゆる聖人が究極において同一の聖人であることだけを教えた。インドの「夷人」は多くの段階の「教を受け」て修行していくことはすぐにできるが、根源の一なる「理を見る」ことがなかなかできない。したがつて超越的に理を「頓悟」して同一の聖人になるということは教えないようにし、多くの段階をへて修行し多種の悟りを悟ることだけを教えた(Ⅱ 2b)。インドの聖人も中國の聖人も、聖人であ

るかぎり「優劣がない」(V 1b) にもかかわらず、「權に因つて通じ」「方に随つて物に應ずる」故に、インドや中國においてさまざまな教えが説かれる。さらに「權に因つて通ずる」とは「方に随つて物に應ずる」だけではない。より佛教的に衆生の機根にしたがって「三乗」のさまざまな教えを説くことでもある。そのような「蹄筌」によって「般若」の智慧という「魚兔」を得せしめる(VII 2b)。「愚」なる衆生にはさまざまな權教を説いて段階的に「學」道修行させるのである。しからは衆生が學道修行していくとは、いかなることか。

かように聖人と萬物が「二諦」的に「天絶」「險絶」しているからこそ、「權に因つて通じ」「方に随つて物に應じ」「三乗」の權教を説き得るとすれば、その同じ「二諦」的「天絶」「險絶」によってこそ、(c) 萬物も學道修行してついには「空理」を「頓悟」してあらゆる聖人と同一の聖人になるのである。はじめ萬物もしくは衆生は、かかる聖人を「闇信」(VIII b) し「教えによつて信じ」(III 2b)「權によつて檢をなし」ていく。そこにおいて、たしかに「日進の功」(III 2b) もあり、「累」の「心も日々に伏する」(IV 3b)。「明は日進し」(III 2a)「努力することもないわけではない」(III 2b)。しかしその限りにおいては「渉求するも大宗に漸せず、希仰するも塵垢にいる」(II 1a) のであつて、いささかも「入照の分はない」(III 2b)。かれら「學人にあつては、累と信が一倚一伏している」のみであつて善と惡が「交除」の相對關係にあるにすぎない。かく「有にあるかぎり學んでいるのであつて悟つていない」(III 1b) が、しかし「心は本より無累であつて、一たび悟るに至つたとなると萬滯は同じく盡きる」(III 2b)。ここに「累の弊を盡すとき、始めて無を體得する」(III 1b)。かかる「滅累の體は、物をも我をも同じく忘れ、有をも無をも一觀することである」(IV 3b)。『莊子』「天運篇」に「至仁は親しむこと無し」を説いていう。

夫れ南行する者は、郢に至れば、北面して冥山を見ず。是れ何ぞや。則ち之を去ること遠ければなり。故に曰く、〃敬を以て孝するは易く、愛を以て孝するは難し。愛を以て孝するは易く、親を忘るるは難し。親を忘るるは易く、親をして我を忘れしむるは難し。親をして我を忘れしむるは易く、天下を兼ね忘るるは難し。天下を兼ね忘るるは易く、天下をして我を兼ね忘れしむるは難し〃(福永光司『莊子』外篇二七九頁による)。

「至仁」とは「天下を兼ね忘れ」、「天下をして我を兼ね忘れしめる」。そこまで至まれば、「愛」とか「孝」とかはなく、「親しむ」というようなこともない。あたかも「南行」して「郢に至れば、北面するも冥山を見ない」如くである。ここにおいて、「南は聖」であり、「北は愚」である。「北を背にして南に向う」とき、「北に停つているわけではなく」、「南に至つているというでもない」。しかし「南に向つている」かぎり「南に至ることができ」、「北を背にしている」かぎり「北に停つているのではない」。かくして「愚を去ることができ」「悟を得ることができ」(Ⅲ3b)。すなわち「愛」あり「孝」あり「教えによつて信ある」のは「假知」であり「無常」であり「暫合」であつて「入照の分なき」(Ⅲ2b)にもかかわらず、それらが「日進」して一たび悟つたとなるとそれらを見ることがなくなる。「一悟して頓了」すれば「有の表」(Ⅲ1b)にあり、「無を體得し」(Ⅴ2b)、天下を兼忘し天下をして我を兼忘させる。ここには二諦的「天絶」を超える「有」から「無」への超越がある。かの謝靈運等の著名な頓悟成佛説も、このような二諦的超越を根本構造としている。それに對する批判・攻撃は、その二諦的構造に無知・無理解であることによるのである(といつて、いまはその對論者の立場を吟味する餘裕をもたぬのであるけれども)。(1)

注

(1) いま對論者の立場をも、さらに竺道生・謝靈運の「頓悟」説に反對したとされる宋道場寺慧觀などの「漸悟」説の立場をも検討する餘裕をもたぬのであるが、そしてその詳細は湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』第二分第十六章、第十七章などを参照いただきたいのであるが、上述『辨宗論』に言及された『莊子』天運篇にもとづく「南行」の譬喩を直接反論した慧觀の言葉が慧達『肇論疏』(「機動第十四」に對する疏)に引かれてゐるから、ここに引證して「漸悟」論を例示しておこう。謝靈運の『辨宗論』よりの引用につづいてつぎのように言う。(但し『續藏』所收のテキストには混亂があつて、そのままでは読み難い。ひとまずわたしの理解によつて改めたテキストをカッコ内に示す)「釋惠觀師執漸

悟、以會斯譬云、發出嵩洛、南形衡(向南於衡)、去山百里、髣髴雲嶺、路在嵩朝(路在見岑)、岑巖遊踐、今發心而向南、九階爲髣髴、十住爲見岑、大舉(大覺)爲遊踐、若以足言之、向南而未至、以眼言之、即有見而未明、但辨宗者得其足以爲五度度況(五度未至)、慚悟者取其眼、以爲波若之(波若之見)向南之行、而所取之義殊、猶不龜之能而所用之功異之也(『莊子』逍遙遊篇、不龜手之藥段參照)」「わたくしには頓悟説と漸悟説の相違はつぎの點にある如くに思われる。上述したような二諦の絶對的區別を承認して眞諦を悟つてゐるかぎりの聖者は同一の聖者である。したがつていかなる人間も佛になれることを主張するか、それとも二諦の絶對的區別を承認せず(すなわち世俗も段階的に絶對的眞理に分

與することを承認して、人間の機根に應じて多段階の聖者があること、したがって聲聞にとどまる者もあれば獨覺にとどまる者もあり、誰もが菩薩となって修行し佛になるわけではない、さらには帝王、士庶、貴賤

の別も自ずからあるであろうと主張するものである。しかしこれらの諸點、さらに廣汎な研究を要する。いまは一應の理解を注記するにとどめる。

しからば謝靈運の『辨宗論』も、この時代の中國思想史に課せられた根本問題「聖人はいかにして萬物にはたらきかけるか」そして「萬物はいかにして聖人になるか」に答えるものである。しかもその問いが羅什・慧遠・僧叡などの二諦的な「法性」によって答えられ、さらに法顯とおそらく竺道生などの「佛性」へと深められていたのを承けて、それを二諦的な「無」とか「兼忘」とかとして中國化することによって答えているといつてよい。廬山に慧遠を訪ね、建康で竺道生などと交っているあいだに、かかる「新」思想が確立されてきたのであり、その「新」思想によってこそ永嘉に左遷されたとき山水の中に「靈を表わし……眞を蘊める」(『登江中孤嶼』)ものにま見えようとし、つづいて始寧に隱棲したとき「恬と知に乗りて以て寂泊たる」(『山居賦』)を求める自己存在を肯定することとなるのである。さきに指摘した山水詩の基本要素(A)(B)(C)が、ここに論じた『辨宗論』の思想構造の(A)(B)(C)に對應すること、否對應するのみならず、むしろかかる思想構造に由來することも容易に知られるであろう。(A)聖人と萬物を二諦的に區別する思想が確立されてきたときに、萬物の生きる歴史的現實を「假」「俗」などとして放捨することとなるのであり、(B)聖人が萬物にはたらきかけることが即ち具體的には山水の中に神仙・聖人・佛などの聖なる存在が現成してくることであり、(C)萬物も空理を「頓悟」して聖人になることができるからこそ、詩人も山水の中にあつて「恬知」の修行實踐の道を求めることとなるのである。かく當時の中國思想史のいうことはまた中國文化史の根本問題がまさしく「法性」「佛性」などの佛教思想によって解決されたからこそ、その同じ佛教思想に基礎づけられたあらたなる中國文化——たとえば山水詩・山水畫——が展開しはじめるのではなからうか。

ところでこれより以後宋齊梁陳の中國士大夫及び佛教者たちは、このように成立してきた中國文化のあらたなる土壌にあらたなる文學・藝術・學問などなどの萌芽を成長させ開花させていく。しかしかれらがこれらのさまざまな文化活動にもまして、も

つとも熱狂的に求めつづけたのは、かの佛經を講ずる講經會に參與し、そこに具現してくる佛經の眞理にふれて確信し、また自らも齋戒・念想・三昧・懺悔などを實踐してその眞理を確認することであった。かれらにとって、あらたなる文化の根本となる眞理を開墾し地味豊かにしておくことが、第一になすべきことであつたからにちがいない。しばしば關説したように謝靈運自身も、はやく廬山教團に參じて慧遠に師事しようと思つたところからはじめて、永嘉にあつて檀越となつて『辨宗論』の論議を主宰し、始寧に隱棲しては石壁精舍を建立しつぎに述べるような講經會を施檀していたのであつた。それらは、すべて

鹿野の華苑を欽び

靈鷲の名山を羨み

堅固の貞林を企のぞみ

菴羅の芳園を希う（『山居賦』）

のであつて、いまこの講經會の「事_{こと}在_{ある}」ことによつて佛にま見えんとの「思_{おも}ひの通_{とお}ずる」ことを希求する。かつて釋尊が「鹿野の華苑」などにおいて説法し究極の眞理を現前させたまいし如く、いまここに佛像の前に法師が説法し問答することによつて同じ究極の眞理が現前してくる。かれら士大夫・佛教者など自身も、そこで究極の眞理について聞法しながら冥想し、「恬知に乗じて寂泊となり、和理の窺_{うかが}つたるを_を含_も」まんとする。それ故にこそ講經會第一日の「開題大會」の主題になるのが、釋尊いかに説法したもうたかという釋尊四十年の開顯眞實の次第であり、いかなる方便の次第を経ていかなる眞理を説いていかれたかであり、そこからいわゆる「教相判釋」が展開する。それ以來かれらの佛教の眞理の理解は「教相判釋」をめぐる深められていく。さらにはかかる南朝の「教判」的佛敎理解が北朝後半期の洛陽・鄴佛教に繼承されて、やがて究極の眞理が『法華』あるいは『涅槃』あるいは『華嚴』などにありとする「法華宗」あるいは「涅槃宗」あるいは「華嚴宗」などを成立させる。もとよりここに「教判」佛教の展開を論じようというのではない。ここでは最後に南朝的「教判」の一歸結であり北朝「教判」佛教の源流となつたであろう宋齊の間の劉虬『無量義經序』の要點を引證しておきたい。それが、ここに論じてきた思想的展開の

結論に他ならぬことをいいたのである。

ここに論じてきたように東晉中期から宋初にかけての佛教思想の展開が支遁・慧遠・僧叡に代表される佛教思想から謝靈運の佛教思想へと發展していくことには間違いないのだが、實はその中間に天才的な佛教思想家竺道生があり、竺道生の佛教思想が即ち謝靈運の佛教思想だといわねばならぬところがある。おそらく羅什傳來の「法性」を中國的な「無」と解釋し「無」と「有」を「眞」「俗」二諦によって理解しはじめたのも僧肇を承けた竺道生であつたろうし、『泥洹經』の「悉有佛性」の眞義を看破し「頓悟」説を提唱したのも竺道生であつた……。とすれば當然竺道生をこそ專論すべきであるが、すでに冗長になりすぎた論文の一章としてよりは獨立の論文とする方がふさわしい。あるいは竺道生については他に適切な論者があるかも知れぬ。そういう理由でここには、むしろ謝靈運の佛教思想を主題にして、それがかれの山水文學創造にどのようにかわるかを問題にしたのであつた。

ところどころかる竺道生の『泥洹經』にもとづく「新論」の佛教思想が謝靈運の佛教思想として受容されていくのは、同經が譯出される義熙十三年（四一七年）、さらにはさきに推定した『喻疑』の書かれた元熙元年（四一九年）頃以後であり、謝靈運が永嘉郡に左遷される永初三年（四二二年）までで都の建康においてであろう、どれ程遅くみても同年に『辨宗論』の對論が行われる以前でなくてはならぬが、それとは別にさらに後になって竺道生の佛教思想は慧遠亡き後の廬山に傳わり、さらに西して荊州に傳わつて劉虬の『無量義經序』の思想の根本になると推測される。二三の參考資料を提示してみよう。わたくしにはいまだ眞相を明らかにし難いが、宋文帝の即位以後も謝靈運がつねに「意不平」であり瑣末な事件を緣由にして流刑・棄市への道を急隆しつつあつたのと、ほとんど揆を一にして竺道生も「孤明先發、獨見忤衆」という程度のことで「邪説」だとの「舊學」の「譏憤」をよび、元嘉五年（四二八年）頃には都より「擯而遣」される。ひとまず謝靈運とも『辨宗論』の手紙を往還したことのある吳の虎丘山の竺法綱のもとに身を寄せ、最終的には往年の勉學の地であり華々しい思想活動の舞臺であつた「廬山に迹を投ずる」。そこにおいて元嘉七年（四三〇年）建康に到着した曇無讖譯『大般涅槃經』を謝靈運などが再治した所謂南本『涅槃經』を

講じたり、元嘉九年（四三二年）には『法華經疏』を「又治定」したりなどしている。「山中僧衆は咸共に敬服」したという。おそらく建康においては何らかの意味で危険思想であった竺道生、謝靈運などの思想が、ここ廬山においてはよろこばれ、つづいて論ずるように荊州においても求められるような情勢があったのであろう。（荊州の地が楚以來の固有の傳統をもつ獨立した社會・經濟圏であり文化圏であって、以後もいよいよ重要さを増していくことを考えられよ。⁽¹⁾）

注

收）が荊州の政治・軍事的 중요さを論じていることを知った。

(1) 最近になって傅樂成「荊州與六朝政局」『漢唐史論集』一九七六年所

そもそものはじめ慧遠自身が襄陽の道安教團解散の後荊州上明寺に住してから廬山に入山した因縁もあるのであろう、廬山と荊州の間には道俗佛教徒の交流が持續している。とくに劉虬の佛教思想に關係すると考えられるものに、つぎの二例がある。『高僧傳』卷八釋僧慧傳によるに、僧慧は晉の皇甫謐の苗裔にして「世々冠族」、「少くして出家、荊州竹林寺に止り」慧遠の高弟曇順を師としたという。かれ自身廬山に出かけたことがあったかどうか、さらに竺道生の佛教思想を直接間接に學んだかどうか確かでない。しかし齊永明四年（四八六年）七十九歳で没したとすれば、竺道生が廬山で南本『涅槃經』『法華經』を講じていた頃には二十代前半である。傳に「伏膺して以後、義學に専心し、年二十五に至つて能く涅槃・法華・十住・淨名、雜心等を講じた」とあるうちで、とくに『涅槃』『法華』は竺道生を承けるのではあるまいか。「高士南陽の宗炳・劉虬等は並びに皆友善」にして炳はいつも「西夏に法輪の絶えざるはそれ慧公にあるか」と嘆じていたという。自ら慧遠の弟子であった晩年の宗炳が僧慧によってこそ、次の世代の荊州佛教のレベルの高さが保持されるであろうことをよろこんだのにちがいない。

つぎの例は、湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』下一八八頁に竺道生の佛教思想が劉虬の佛教思想に繼承されるであろうことの論據として引かれる劉虬の子劉之遴「弔僧正京法師亡書」(『廣弘明集』卷二十四所收)である。曰く「若し乃ち五時九部の流通解説について前輩に匹之^くべ往賢に聯類するならば、什・肇・融・恒・林・安・生・遠と雖も、豈によく相尙^くえんや。頓悟は生公より出ずと雖も、後代に弘宣し微言絶えざるは實に夫子に頼る」と。法京法師の生卒は正確には定め難いが、上引の『書』に

「弟子遊接を統綺とすること五十餘年」とあり『續高僧傳』卷十六の傳に法師「春秋七十六矣」とあることを劉之遴の生卒（四七七年—五四八年）と考え合わせれば、その生卒を四六六年—五四一年より早くすることは難しかろう（劉之遴十歳の頃より五十五年間の「遊接」があったとして計算）。とすると劉虬が『無量義經序』を書いた永明三年（四八五年）には、たかだか二十歳くらいであって、湯氏がいうように「其父（劉虬）與京、當爲故交而虬之主頓恐亦得之於京也」とはいいい難いのではないか。むしろ逆に劉虬の「五時」教判や「頓悟」説を「後代に弘宣した」のが法京法師ではなかったか。いずれにしても、これら二資料によってつぎのように言えるであろう。宗炳・劉虬父子などを指導層とする荊州文化圏において曇順・僧慧・劉虬・法京などに繼承され展開されて佛教思想の主流となっていたのは、廬山にあった頃晩年の竺道生の佛教思想であつたろう、と。

いうまでもなく竺道生・謝靈運の佛教思想が都の建康においてよりも荊州において佛教思想の主流になっていたとすれば、そのもっとも確かな明證は、他ならぬ劉虬『無量義經序』そのものでなくてはならぬ。いまこの『序』について詳論する暇をもたぬが、本文を引證して最少限の指摘を試みる。上來裏説してきたように南朝前半期佛教思想史の根本問題は、二つにして一つ、すなわち（一）インドにおいてであれ中國においてであれ、聖人とは、いかなる存在であつて、いかにして衆生にはたらきかけるか。いかなる眞理を體得して、いかなる眞理を説法するか——かく聖人が衆生をして聖人ならしめようとする問題。（二）衆生とは、いかなる存在であつて、いかにして聖人になるか。いかなる修行によつて、いかなる眞理を體得するか——かく衆生が聖人となって衆生にはたらきかける問題。魏晉老莊思想史においてかかる二にして一なる問いが問われてきたのを承けて、支遁などが後漢より吳に流傳していた佛傳などを受容しつつ答えようとし、慧遠に問われて羅什が聖人も「甚深法性」によつて衆生にはたらきかけ衆生も「甚深法性」によつて聖人になると根本解決を與え、その「甚深法性」が即ち『法華經』にいわゆる「開佛知見」せしめる一乗の眞理であると會通し、つづいて羅什佛教の權威者僧叡がその「甚深法性」が即ち『泥洹經』に所謂「佛性」であつて佛の説法も「佛性」にきわまりいかなる衆生も「佛性」をもつところまで深め、最後に竺道生・謝靈運がその「佛性」が「眞」「俗」「二諦構造をもつ」「法性」「佛性」であることを確定し、さらにそれが「有」「無」の二諦構造をもつ

「無」であるというように中國化して究極の解決に達したのであった。かく究極の解決に達したところから竺道生は、第一の問に答える理論として最も原初的な教相判釋を提言している。最晩年の『法華經疏』の冒頭にみられる「四種法輪」である。

…… 始於道樹、

終于泥曰、凡說四

種法輪。

菩提さとりを成ぜられた菩提樹下よりはじめて涅槃に入滅されるまでのあいだに、すべてで四種の法輪を説法された。

一者善淨法輪、謂

始說一善乃至四空

、令去三塗之穢、

故謂之淨。

第一は「善淨法輪」である。というのは最初に在家信者に一善でも實踐するようにすすめるところからはじめて、乃至世間としては最高の四無色定に至るまでを説き、地獄・餓鬼・畜生の三惡道の穢れを除去するように教える。それ故に「淨」というのである。

二者方便法輪、謂
以無漏道品得二涅槃、謂之方便。

第二は「方便法輪」である。というのは煩惱の勢力なき三十七種の菩提さとりにみちびく諸修行によって聲聞もしくは獨覺の涅槃を體得することを説く。そこで「方便」の教えというのである。

三者眞實法輪、謂
破三之僞、成一之美、謂之眞實。

第三は「眞實法輪」である。というのはここにおいて三乗は非眞實の教えであると否定し、一乗こそがすばらしい眞實の教えであることをあきらかにする。そこで「眞實」の教えというのである。

四者無餘法輪、斯則會歸之談、乃說常住妙旨、謂無餘也。

第四は「無餘法輪」である。これは三乗が一乘に會歸しての論であって、したがって如來身が常住であるのもっとも深い眞實を説く。そこで「無餘」の教えというのである。

かく釋尊が菩提樹下に成道されて以後涅槃に入りたまうまでにおいて、はじめには「方便」「假」の教えを説いて世間的善と二乗もしくは三乗の修行道を実踐するようにすすめ、最後には「眞實」の教えを説いて「佛の知見を開かしむる」一乗の眞實すなわち究極的には「常住」の法性・佛性の眞理をあきらかにするというように二諦構造ある法性・佛性にもとづいて「四種法輪」が思惟されている。つぎに竺道生は、第二の問に答える理論として「頓悟成佛」説を提唱している。これも、謝靈運『辨宗論』について論じたように、「眞」「俗」もしくは「無」「有」の二諦構造ある「法性」もしくは「無」にもとづいてこそ思惟されている。いま劉虬は、かかる竺道生・謝靈運の佛教思想を繼承し發展させて、この『無量義經序』において第一に「五時七階」の教相判釋を展開し、第二に「漸悟」説を批判して「頓悟成佛」説を確立するといつてよい。論旨はきわめて明快であつて、ほとんど解説を要しない。主要部分を引證し、以てこの稿の結論とすることができであろう。一言にしていえば南朝前半期佛教思想史は、これら二つの教理を完成させるべく展開してきたのだといいたい。しからば佛聖は、いかに説法したまうか。

…… 夫三界群生 いったい三界に生々流轉する衆生は、それぞれのなすべき修行實踐をなすことによつて流轉しながら、隨義而轉、一極 向上していく。一なる究極をきわめた正覺の佛は、かれらの機根のあるがままにしたがつてあらゆるところに至つてはたらきかけている。生々流轉しそのときそのときに生滅していく者はどうしても苦惱の中にありながら安樂のところを希願するということをまねがれぬ。それは聖人にむかつて頭を地面に叩きつけて禮拜しつつ「感」ずることである。他方、衆生のあるがままに順つてどこにでも至りさまざまなたらきを示現する者の方も、慈悲の心をおよぼし慈愛のはたらきをはたらかせているのである。これは、即ち世間の凡夫どもを救済するべく「應」ずることである。

即救世之應也。

根異教殊、其階成 衆生の機根がさまざまに異つてゐるのにしたがつて、かれらに説かれる教えもさまざまに殊別される。七、先爲波利等説 その位階は七位階になる。(一)はじめには波利などのために五戒を説く。それが人間界・天上界に生れ

五戒、所謂人天善根一也。　　のための善根といわれているものであって、第一である。

次爲拘隣等轉四諦、所謂授聲聞乘二也。

次爲中根演十二因緣、所謂授緣覺乘二也。

次爲上根舉六波羅蜜、所謂授以大乘四也。

衆教宜融、群疑須導、次說無量義經、既稱得道差品、復云未顯眞實、使發求實之冥機、用開一極之由緒五也。

故法華接唱、顯一

(二) つぎには拘隣などのために法輪を轉じて四聖諦を説く。それが聲聞乘の教えを授けるといわれていることであって、第二である。

(三) つぎには中根のひとびとのために十二因緣を演説する。それが緣覺乘の教えを授けるといわれていることであって、第三である。

(四) つぎには上根のひとびとのために六波羅蜜を提言する。それが大乘の教えを授けるといわれていることであって第四である。

(五) これら衆多の教えは相互に融和するのではなくてはならぬ。ひとびとの群りおこる疑惑も正しく指導されねばならぬ。そこでつぎに『無量義經』を説く。そこに「(衆生の求道心もさまざまであり、かれらにふさわしい説法もさまざまであり、したがって) かれらが道を體得するにもいろいろな位がある」と説き、かつ「いまだ眞實の教えをあるがままには顯らかにしていない」というのであるから、この經は、眞實を求めようとする冥味の内なる機根を起動させ、一なる眞實に極まりゆく道の端緒を開始するものであって第五である。

(六) されば『法華經』がひとびとをみちびき説法するにあたっては、一乘こそが眞實であることを顯ら

除三、順彼求實之心、去此施權之名、六也。

かにし、三乗は方便であると否定する。かくして一方で眞實を求めようとする心に隨順し、他方で權りそのめの教えをひろめる名辭の世界を捨離するのであって第六である。

雖權開而實現、猶掩常住之正義、在雙樹而臨崖、乃暢我淨之玄音七也。

過斯以往、法門雖多、撮其大歸、數盡於此、亦由衆聲

不出五音之表、百

氏並在六家之内。

(七)かようにはじめには權りそのめの教えが、それぞれの機根ごとに分けて說法され、そしていま眞實の教えがあるがままに現成したのであるが、しかもなお如來の常住の法身という正しい眞理を^{おほ}掩いかくして説かなかつた。いよいよ沙羅雙樹林にあって涅槃に入るときになって常樂我淨という究極の眞理の奥深い言葉をひとびとに說法したのであって、第七である。これら以外にも多くの法門があるけれども、もっとも根本の教えを挙げれば、これら七つの教えに盡きるのである。そのことは、たとえば音樂の音にはいろいろあるけれども、宮商角徵羽の五音以上には出ないし、諸子百家はいろいろあるけれども、いずれも六家の學說の内におさまるようなものだといつてもよい。

かく劉虬の七階の教相判釋とは、「三界群生」が「惑」じ「一極正覺」が「應」じて、釋迦如來一代の說法が(一)人天乘、(二)聲聞乘、(三)緣覺乘、(四)大乘、(五)『無量義經』、(六)『法華』一乘、(七)『泥洹』常住というように展開したというのであるが、これは上述竺道生の「四種法輪」の第二「方便法輪」を三乗に開き、第二と第三の中間を『無量義經』によって媒介させることによって成立したといふことができるであろう。少くとも、それがかれの「四種法輪」の眞意であつたか否かは別にして、この「四種法輪」の基本構造にもとづいて構想され展開されたといふことができるであろう。しかしかかる『法華經』と『泥洹經』を究極とする教相判釋が成立するそもその根據は、この時代の思想史に課せられていた根本問題「いかにして佛になるか」が『法華經』の「開佛知見」せしめる一乗及び『泥洹經』の「法身常住」即衆生「悉有佛性」の眞理によって解決されたからに外なら

ない。さきに詳論したように、この時代の佛教者たちに問われていた根本問題「いかにして佛になるか」が、羅什の「甚深法性」によって答えられ、それが即ち『法華經』の「開佛知見」せしめる一乗の眞理であり『泥洹經』の「悉有佛性」の眞理であると理解され、さらにそれが即ち中國思想に傳統的な「無」であると再解釋されてきたのであった。しからは衆生はいかにして「法性」即ち「無」をさとして佛になるか。「漸悟」によってであるか、「頓悟」によってであるか。

自極教應世、與俗而差、神道教物、稱感成異、玄圃以東、號曰太一、闕賓以西、字謂正覺、東國明殃慶於百年、西域辨休咎於三世、

インドにおいて至極の教えが世俗のひとびとに應じてはたらくとき、その世俗にしたがって他所におけるとはちがった教えがあり、中國において神明の道がひとびとを救済するとき、かれらの感應にあわせて他所におけるとは異った教えがある。さればこそ、崑崙山にある玄圃より以東においては、道の道得者を「太一」の名號でよび、闕賓より以西においては「正覺」の名字でよぶ。東の中國においてはひとりの人間がこの世に生きる百年の範圍内で吉凶禍福の命運があらわれることを説明し、西域のインドにおいては過現末の三世にわたって善惡業の因果應報がはたらいっていることを詳論する。

希無之與修空、其揆一也、有欲於無者、既無得無之分、施心於空者、豈有入空之照、而講求釋教者、或謂會理可漸、或謂入空

中國において無を希求することも、インドにおいて空を修行することも、その根本の道は一である。かく無を希求するときに、無を求めるといふ欲があるならば、無を體得する性分がないのである。そのことからすれば空を修行するときに、空を對象とする心をおこすならば、空に悟入する觀照はあるべくもない。ところが釋迦の教えを講經し求道するひとびとのうち、あるひとびとが主張するに眞理を會得することは漸悟であって、いろいろな段階があるはずだという。またあるひとびとが主張するに、空に悟入することは頓悟であって超越的であるのでなくてはならぬという。いささか、この問題について論じて、かくしてかりそめの筌すなによって眞實を摸索してみることとしたい。

必頓、請試言之、
以筌幽寄。

立漸者、以萬事之
成莫不有漸、堅氷
基於履霜、九成作
於累土、學人之入
空也、雖未圓符、
譬如斬木、去寸無
寸、去尺無尺、三
空稍登、寧非漸耶
。

立頓者、以希善之
功莫過觀於法性、
法性從緣、非有非
無、忘慮於非有非
無、理照斯一者、
乃曰解空、存心於
非有非無、境智猶
二者、未免於有、

漸悟段階論者は、つぎのように考える。いかなる事が完成するにもせよ、「漸」であって段階的でないことがない。堅い氷が張るに至るまでには霜を履む頃より漸々に心を戒めていくのである。九重の高臺も盛土するところから建造がはじまるのである。佛道修行する人が空に悟入する場合にもいまだびたりと冥合することが圓滿でないといえ、たとえば木を斬るようなものであって、一寸を斬りれば一寸がなくなり、一尺を斬りれば一尺がなくなるのである。空と無相と無願の三種の空をさる三昧に一つ一つ少しづつ向上していくのであって、「漸」にして段階的でないということはけっしてないのである。

頓悟超越論者は、つぎのように考える。善を希求していつて體得する功德としては、あらゆる存在のあるがままの如性を直觀すること以上にすぎるものはない。あらゆる存在のあるがままの如性は、いついかなるところにおいても機縁のあるがままにはたらいっていくのであって、有でもなく無でもない。かかる有でもなく無でもない眞理を、まったく思慮を忘れたところにおいてさとり、さとられる眞理と、さとする照觀とがいついかなるところにおいても一如であるならば、かくしてはじめて「空がわかっている」というのである。かかる有でもなく無でもない眞理を對象とする心がのこっていて、さとられる境とさとする智がいつまでも二つに分れたままであるならば、いまだ「有」の範圍内にあることを免れないのである。「有」の範圍内にあって煩惱を抑制していくところには、たしかに日々に損ら

有中伏結、非無日損之驗、空上論心、未入理之效、而言納羅漢於一聽、判無生於終朝、是接誘之言、非稱實之說、妙得非漸、理固必然。

し又損らすということが實證されていないのではない。しかし「空」について、それを對象とする心を論じているかぎり、すでに眞理に悟入しているという眞實の結果があるわけではない。それにもかかわらず、ひとたびこの經を聽聞するならば阿羅漢果をさとりであらうというように是認する言葉がいい、朝めし前に無生法忍のさとりをさとりであらうというように決定する言葉をいうのは、衆生の機根にあうように勧誘する言葉であって、眞實のあるがままに即して説く言葉ではない。佛の不思議なはたらきをあらしめる空の眞理を妙に體得することは「漸悟」にして段階的であるのではない——

というこのことは理の當然としてそうではなくてはならないのである。

既二談分路、兩意爭途、一去一取、莫之或正、尋得旨之匠、起自支安、

かように漸悟論と頓悟論とは別々のテーゼを主張し、兩者のいおうとすることも、矛盾對立している。一方だけを否定し一方だけを肯定していて、それらのゆき過ぎを是正する者もないようである。いま佛教の根本義をきわめた大師たちはといえ、支遁と釋道安を以て最初とする。

支公之論無生、以

支道林先生の無生法忍論とは、つぎの如くである。

七住爲道慧陰足、十住則群方與能、在迹斯異、語照則

第七の菩薩の住位において、さまざまな道を辨別して說法する智は、はたらきのない智そのものとしては具わっているのであるが、第十の菩薩の住位に達するとき、十方の衆生たちもその超越的能力のはたらきに參與することとなるのである。

一。

かく第七地と第十地の無生なる如性をさとする智は、具體的なはたらきにおいてこのような相異がある

安公之辨異觀、三乘者始實之因稱、定慧者終成之實錄、此謂始求可隨根三、入解則其慧不二、譬喻亦云、大雖既夷、乃無有三、險路既息、其化即亡、此則名一爲三、非有三悟明矣。

にしても、さとの照觀についていえば同一であるのである。

釋道安先生がさまざまな觀の修行を辨別するところによると、三乘の觀の修行は、最初に運んでいてあける一簣の土にも譬えられる因の修行をかりそめに名づけたものであり、禪定と智慧の修行は、最後に運んでいって築山を完成させる眞實をはっきりと明言したものである。ということは、つぎのことを意味する。最初の求道する修行は、衆生ひとりひとりの機根にしたがって三種であるでもあらう。しかしかれらがひとたび解脱の自由に悟入するならば、かれらの智慧は不二であるのである。

『法華經』譬喻品にもいう。「三界の火宅の災難から脱出してほっと安心したときには、もはや三乘の三車は存在しないのである」。また「難行苦行の惡ルートを無事通過して安堵したときには、そこに化作されていた大都城は、たちまちに消えてないのである」。かくの如くであれば、一乘の眞理をかりそめに三乘と名づけているのであって、三種の相異った悟りがあるのではないことは明らかである。

生公云、道品可以泥洹、非羅漢之名、六度可以至佛、非樹王之謂、斬木之喻、木存故尺寸可漸、無生之證、生盡故其照必頓、

竺道生先生はつぎのようにいつている。三十七種の菩提にみちびく諸修行も、それによって泥洹を體得することができるところの修行方法であって、泥洹をさとした阿羅漢そのひとを命名しているのでない。六種のもっともすぐれた菩薩行も、それによって一切知者の智を得て佛果に至ることができるところの實踐方法であって、菩提樹下に菩提をさとした法王そのひとを意味しているのではない。木を漸々に斬っていく譬喻についていえば、木が残存しているからこそ、一尺づつ、また一寸づつ漸々と斬っていくことができるのである。しかし無生法忍をさとして得證するときには、生々しつづけるまよいの存在そのものが滅し盡きて殘存してないのであるから、そこにおける無生なるあるがま

案三乘名教、皆以生盡照息、去有入空、以此爲道、不得取象於形器也。

まの如性の觀照は、どうしても頓悟にして超越的であるのでなくてはならぬ。わたくしが考えてみるに三乘という名稱あるものの範圍内の教えが佛果にも至る「道」であるのは、つぎのことによってである。すなわち生々しつづけるまよいの存在が減し盡き、無生なるあるがままの如性の觀照すらも止息するときに「有」なるまよいの存在を離脱して「空」なるあるがままの如性に悟入することによってである。さまざまな形體あるものの範圍内で三乘などという事象にとらわれて思惟してはならないのである。

今無量義、亦以無相爲本、若所證實異、豈曰無相、若入照必同、寧曰有漸、非漸而云漸、密筌之虛教耳、如來亦云、空拳誑小兒、以此度衆生、微文接胤、漸說或允、忘象得意、頓義爲長、聊舉大較、談者擇焉。

ところでこの無量義經も、「無相」が根本であると説いている。もしも三乘のひとびとがさとして證得する眞理が眞實に相異しているのであるならば、ここにおいて「無相」というはずはない。そしてもしも無生なるあるがままの如性の觀照に悟入したときには同一でなくてはならぬというのであれば、漸悟にして段階的であるということはない。漸悟にして段階的でないにもかかわらず、漸悟にして段階的だというのは、魚に相當する眞實を祕密にしておいて、魚を漁るための筌を説くところの虚偽の教えであるにすぎない。如來もいっておられる。空っぽの握りこぶしを見せて幼兒を誑すのは、そうすることによって衆生を濟度するのであると。眞實がわからないように婉曲に説く言葉で鈍根の衆生を教え導くには、漸悟段階説もあるいは正しいであろう。しかしさまざまな形象を忘れ眞理をさとするためには、頓悟超越のテーゼこそがすぐれているのである。いささか大よそのところを論じてみたのであるが、これについて論ずるひとは、よく考えて撰擇していただきたい。

いま中國思想史展開の大きな流れからみると、ここに漸悟段階論的に各カテゴリーの種々なる聖人になるのでなく、頓悟超越論的に「空」「無」の「法性」をさとして同一の聖人になるのだとは、即ちインドの諸佛も中國の諸聖も同一の聖人であって、インドの諸佛の教えにしたがって修行實踐することによってその同一の聖人になり得るということを意味する。かくして皇帝でなくとも貴族であろうと否愚民であれ闡提であれ「空」「無」の「法性」をさとして「成佛」し聖人になり得るのである。しかしらば劉宋朝から南齊朝にかけて皇都の建康においてでなく、はるか西方荊州の江陵にあって隱士として生きていた劉虬によって、かかる新思想が完成されたことは、思想的にいかなる意義をもつか。いくつかの點を指摘しておこう。第一に、東晉末期にさらに輪をかけて劉宋後半期には皇帝權は無力化し南朝社會全體も世俗化している。かの文帝までが皇太子劭に弑せられ「元嘉之治」が終るとともに、唯々皇帝になるためだけに同族を殺戮しあうテロ政治がはじまる。かれら「荒主」は帝位に即いたところで對抗者を誅殺しようとするのみで、政治力もなければ軍事力もない。忠臣たるべき名族もほとんど政治から逃亡し、寒人出身の恩倖だけが取入って實權を握り私利私欲を貪る。かかる皇帝權を中心とする「荒亂」が政治的にも經濟的にも南朝社會の混亂をいよいよ深刻にする、というより根本的にはそのような皇帝の自暴自棄的な權力欲が、江南各地における既存貴族に加うるに多數の新興豪族勢力の横暴——かれらによる國家財政の横領、經濟的利權の獨占、軍事力の集中（各軍府の兵戶制の崩壊に乘じ募兵によって兵力を私有する）など——の裏返し現象に他ならぬ。ここ南朝においては皇帝を中心とするより世俗的な新支配原理が確立されていないにもかかわらず、社會體制の方がどんどん世俗化していったのである。そこから必然的に歸結するのが、晉安王子勛の叛などの内亂の續發であり、いよいよ強大になってきた北魏に壓迫されての「青冀之地」の喪失である。おそらくかかる建康を中心とする南土全域に及ぶ社會混亂からやや離れたところ、とくに西方の副首都ともいうべき江陵のようなどころにおいて、かつそこにおいて隱逸の生活を堅持していた劉虬のようなひとびとによって、東晉以來の文化的傳統が、かえって純粹に展開させられたのであろう。第二、はたしてひそかに「豪俊を收養」し軍事力を集中してきて桂陽王休範の叛などの内亂を制壓しながら政治・軍事の實權を掌握し最後に最大の敵對者となった沈攸之をも討って、蕭道成が禪讓によって南齊朝

をはじめ、あらたに竟陵王子良を中心に永明文化が興隆すると、かれ劉虬は、子良の西邸サロンに懇篤に招請される。永明三年には『無量義經序』を書いて東晉以來の佛教思想の完成者と目されていた劉虬が、傳統を傳える荊州文化の代表者の一人として招請されたのであろう。しかしかれは、「四節に臥病し三時に營灌する」として固辭し、その「穀を避け粒を却け、朮を餌^たべ麻^まを衣^きて……長齋に禮誦すること、六時に闕けざる……」隱逸を守り抜く。その故もあるものであろう、それとは別に彭城・壽春の地域から流傳してきた佛教によって新たな方向に展開しはじめていた建康中心の南朝後半期佛教思想には、あまり劉虬の教相判釋の影響が認められない。それに反して第三、わたくしはいまだその正確な過程を解明するに至っていないのであるが、劉虬の教相判釋は、北朝後半期佛教思想に受容されて、その中心問題の一となり、さらには隋唐佛教の教相判釋の原型となっていく。そのもっとも有力な證據はとならば、淨影寺慧遠『大乘義章』卷一にいう。「晉の武都山の隱士劉虬説言すらく、如來一化の所説は、頓漸を出すことがない。『華嚴』等の經は頓教である。餘は漸と名づける。漸の中に五時七階がある。五時というのは、

(一)、佛成道の初めに、提謂等のために五戒・十善の人天教門を説く。

(二)、佛成道して十二年中に、三乘差別の教門を宣説する。聲聞を求める者には、爲に四諦を説く。緣覺を求める者には、爲に因縁を説く。大乘を求める者には、爲に六度を説く。及び戒律を制するも、いまだ空理を説かない。

(三)、佛成道して三十年中に、大品空宗の『般若』『維摩』『思益』の三乘同觀なるを宣説する。いまだ一乘の破三歸一を説かない。またいまだ衆生に佛性あるを宣説しない。

(四)、佛成道して四十年後八年中において、『法華經』を説き、一乘の破三歸一を辨明する。いまだ衆生に同じく佛性あるを説かない。……佛の常なるを明らかにしないのであるから、不了教である。

(五)、佛滅度するに臨んで、一日一夜に『大涅槃』を説き、諸衆生に悉く佛性あり、法身常住なるを明らかにする。これは了義である」

上引『無量義經序』とここに説かれる劉虬説の關係については考うべき幾多の問題があるであろうが、おそらくは北朝後半期佛

教思想史において劉虬『無量義經序』を根本とする教相判釋論が發達し、あるいは明確でなかったところが明確にされたり（例えば前段の七階教判論と後段の頓漸論との不明確な關係が明確にされて、ここの頓教漸教論が成立してくるのではなからうか）、あるいは他の教判論の要素が融合されたり（たとえば「三乘差別」の別教と「三乘同觀」の通教という教判的カテゴリー）して、北朝末期にはかかる教判論として理解されるようになったのであろう。とまれ、かく理解された劉虬の教相判釋こそが隋唐の教相判釋の原型となっていくであろう。⁽¹⁾しかし他方それとは別方向に、かく如來一化の說法が「悉皆成佛」の頓悟にきわまるのだとすると、いまここの絶對の事實ともいうべき自己自身において頓悟し成佛せねばならぬとて、持戒堅固に勇猛に禪定を實踐する新しい類型のひとつが出現し、いわゆる頓悟禪へと發達していくことも忘れられてはならないであろう。

注

(1) 以上の如くに「教相判釋」を論じてきて、いわゆる道場寺慧觀の「五時教判」なるものにふれないですますわけにはいくまい。もっとも詳細な吉藏『三論玄義』（大正45.5b）によれば、つぎの如くである。「言五時者、昔涅槃初度江左、宋道場寺慧觀仍製經序、略判佛教、凡有二科、一者頓教、即華嚴之流、但爲菩薩具足顯理、二者始從鹿苑、終竟鵝林、自淺至深、謂之漸教、於漸教內、開爲五時、一者三乘別教、爲聲聞人說於四諦、爲辟支佛演說十二因緣、爲大乘人明於六度、行因各別、得果不同、謂三乘別教。二者般若、通化三機、謂三乘通教。三者淨名・思益、讚揚菩薩、抑挫聲聞、謂抑揚教。四者法華、會彼三乘、同歸一極、謂同歸教。五者涅槃、名常住教」（その他教相判釋については湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』第二分第二十章中北方四宗條など参照）。吉藏や天台智顗などがいうように、これを慧觀の思想として承認し得るかどうか、學界の大勢はひとまず承認する如くであるが、必ずしも明證によって論證されているわけではない如くである。敢えて多少とも關連するかと思

南朝前半期における教相判釋の成立について

われる資料を挙げれば、すでに般若・法華はもとより、泥洹・華嚴も漢譯され、曇無讖譯大乘涅槃經も南傳した後に、元嘉十三年（四三六年）に漢譯された勝鬘經に序を書いて（慧觀は元嘉中に春秋七十一で没したとされるから、この時五十五歳よりは上でなくてはならぬ）、つぎの如くいう『出三藏記集』卷九、大正55.67a。「……故萬流歸一、故曰三乘皆入一乘、所謂究竟第一義乘、一誠無辯而義有區分、名由義生、故稱謂屢轉、三五之興、蓋由此也、窮無始之前、以明解惑之本、究來際之末、挹泥洹之妙、文寡義豐、彌綸群籍……」ここの「屢轉」を法輪を轉ずる義に解し、「三五」をたとえば三乘五時とでも解すれば、あるいは慧觀に五時説のあったことの證據になるかも知れぬ。しかし上來論じてきた如く、晉宋の間に慧遠から僧叡・竺道生へと二諦の區別にもとづく頓悟思想と本質的に關連して教相判釋が發達してきたとすると、さきにも注記した慧觀の漸悟思想とどのように關連するか（頓悟論者によって提唱されて重要な位置を占めるようになってきた教相判釋を後に慧觀がとり

入れたか)、さらに竺道生より劉虬へと發展した教相判釋と較べるとき、上引の慧觀の教相判釋の方がはるかに完成された形態をもっているし、むしろ上述最後に引いた北朝に傳えられた教相判釋に近いことなどをどう解釋するか、わたくしには充分説明できないところが多く、いまは教相判釋成立の背景となる思想的展開を考察したというところで議論を

とどめておきたい。(わたくしには清河崔氏の出自であり劉宋文帝の學友でもあった元嘉の名僧慧觀に、吉藏・智顗などが南朝から北朝へと傳つて發達した教相判釋を假託した可能性を否定し得ないのであるが、いかがであらうか)。

附論 襄陽の道安教団における講經會の成立

殷周以來ともいえるであろう悠久の中國文化の傳統の中から、どうして佛教文化時代が出現するか。そもそも魏晉の頃より始動しはじめ五胡の亂華、東晉の流寓のあいだに成立して南北兩朝を通じてはなやかに展開し隋唐帝國の文化的統合力として全盛期に達しやがて宋學へと變質していく佛教文化とは、いかなる文化か——かつて論じたように、古代文化が衰亡していった後に、あらたに發展しはじめ、佛教を受容することによってこそ完成するに至った中世文化だと考える。すなわち中國文化の流れそのものが、あらたな方向に展開しようとしつつあったとき、きたるべき新文化原理として佛教を受容しゆくことによって成立していった中世文化である、したがって佛教文化即中世文化であるといつてもよい。以下この附論において、佛教が受容されて、わたくしの所謂中世文化原理になっていくときに、その文化活動の場として佛經の講經會が成立したことを略述しておきたい。

さて、かくいう中世文化とは、すぐれて精神的にして普遍的・抽象的——最近の表現でいえば深層の——事實であるが、文化が文化として具現し傳達されていくには、具體的にして現實的な文化活動がなくてはならぬ。それぞれの文化は、それぞれに固有の文化活動の場においてのみ、現實化する。しからばいまもし、中世文化が發展しはじめるときに、佛教を受容することによってこそ中世文化として成立するとすれば、具體的・現實的文化活動においても、同一の現象があるのでなくてはならぬ。すなわち中國古來の傳統的文化活動があらたな方向に展開しはじめるとともに、それにインド傳來の佛教文化活動が融合し、かくして中國中世の佛教的文化活動が成立するというようなことがなくてはならぬ。いまはまず最初に、そのような中世的文化活動の

代表例として、佛經を講義する儀式、講經會、の成立過程を考察してみる。わたくしには詳かにし難いところも多いが、古來、天子が明堂にある辟雍すなわち太學に幸して經典を講ずる儀式があり、後漢も末になればなるほど郡縣學においても、ついには「私人之精舍」においても、それに則って經典が講ぜられるようになり、西晉末には「精舍」において佛經も講ぜられる、他方インド傳來の佛教齋會の儀式においても佛經が禮讚される、そのような二つの傳統が、おそらくは襄陽にあった頃の道安教團において統合されて佛經の講經會が成立するのではなからうか。以下、僅少の資料を提示して、そのような諸點の解明に資したい。インドにおける佛教齋會の傳統について論述することから、はじめよう（これとて中國における經典講義の傳統以上に不明な點が多いのであるけれども）。

インド佛教は、そもそものはじめ、ヴェーダ以來の祭儀文化の墮落をきびしく批判して出家した苦行者たちのあいだに成立し、そのような出家の「比丘」「沙門」たちの教團において發達してきたのであるが、おそらくアシヨカ王の佛教歸依などによってであろう、聖地・佛塔などを中心として在家信者たちも參預する佛教活動がようやくさかんになり、やがて大乘經典が創作されはじめる。いったい、佛塔などにおいて在家信者と出家修行者たちは、どのような佛教儀禮を行っていたか、そしてかかる佛教儀禮の發達が、とくに大乘經典とどのように關係していたか、——というような課題は、いまだ充分に解明されているとはいえない。おそらく實際に佛教儀禮が實踐され大乘經典が頌めうたわれていた頃に佛教を受容していった中國佛教の資料によって解明されるところもあるであろう。もとより、いまはごくかりそめに、インド大乘佛教儀禮のいくつかの構成要素が受容されて、中國佛教の講經會へと展開していくことを考えることができるにすぎぬ。

インド大乘佛教儀禮は、少くとも漢譯佛典ならびに漢文資料に散見するところでは、つぎのような諸特徴をもつといえるであろう。(i) 月の齋日もしくは長齋の期間において、出家修行者たちが修行している塔寺などに在家信者たちが參集してくる齋會がさまざまな大乘佛教儀禮のとり行われる場であったようだ。したがって古來の齋會の傳統によって、佛法僧の三寶に歸依し、一日一夜の八齋戒を受戒し持戒し、念佛・念法などの五念を專習して瞑想三昧を體得しようとし、そしておそらく夜になってか

ら佛教の教えや佛傳・本生物語などの説法を聴聞する、というようなことがなされていたであろう。たとえば『道行般若經』には「もし……法師たるひとが月の八日十四日十五日に説法するときには、計算できないほどの功德を得るのであるが……」といひ、『般舟三昧經』には「在家の菩薩が、この三昧を體得しようとするときには、……いつも五戒を堅持して……いつも佛寺において八關齋をなし……」ともいう。しかし (ii) 大乘經典がつくられる頃には、佛塔はいよいよ華麗に莊嚴され、すでに佛像も出現している。それらを對象とする佛教儀禮が發達する、というよりはそれらが必要としたのが佛教儀禮の發達に外ならぬ。初夜・中夜・後夜と日中の初分・中分・後分の六時に佛像に散華・燒香し禮拜して懺悔し勸請し隨喜し廻向する、というようなことがなされる。さらに發菩提心するとか誓願を表白するとか授記を授與されるなどの儀禮も、あったのではないか。『般若經』には、佛塔への「花香乃至幢幡」による「供養・恭敬・尊重・讚嘆」がいまだ福德少きものとして比較の對象にされ、いつどこにても（おそらく佛像として化現して）います一切知者のもとで「隨喜し廻向する」ことが、無限に福德多きものとされる。さらには、いわゆる『三品經』などは、懺悔（悔過）の儀式のための經典であつたろうし、また『無量壽經』は誓願を、『法華經』は授記を禮讚する經典ではなかつたろうか。しかし (iii) それらにもまして大乘的宗教體驗の根本であつたのは、佛・菩薩行をくり返しくり返し禮讚しつづけ、また大乘經典をいつまでもいつまでも詠唱しつづけるうちに、いつしか三昧のエクスタシーを體驗し、そうしてそこにおいて無生法忍を悟つて佛そのひとにま見える、ということではなかつたか、何よりも『般若經』など大乘諸經典の文體が、そのことを推察させる。それは、けつして哲學的思惟の文體ではなくして、「聞き、習ひ、覺え、唱え……」られる讚佛もしくは讚菩薩のための文體である。おそらく佛塔・佛像があつて佛陀のいますところにて、「寶臺」もしくは高座に登つた法師が、はじめ三昧に入っていてやがて出て、かぎりなく大乘經典をうたいつづけていく——そこにあつた聽衆たちも、ひき込まれて三昧に入り、空などの眞理をさとひ、じぎじに佛にふれていたのであろう。ともあれ、かくしてでもあれ、觀佛・念佛などによってでもあれ、くり返し禮懺することによってでもあれ、ついには三昧に入り無生法忍を悟り佛にま見える、ということが、大乘佛教の根本の宗教體驗であつたにちがいない。

後漢以來の中國佛教は、以上のような諸構成要素をもった大乘佛教儀禮を受容していったのだといってよい。それが、何よりも在家信者も參與する佛教活動であつたからであり、そしてその頃よりこちらにおいても諸術を實踐して神仙になる、さらには聖人になることが切實に求道されていたからであろう。(i) の構成要素についていえば、そもそものはじめから中國佛教は、後漢の楚王英が「浮屠の齋戒祭祀を爲し……潔齋すること三月、神と誓を爲す……」といわれるものであつたし、漢末の牟融が「大いに浮屠寺を起し……黄金の塗像を作り……多く飲飯を設け、席を路に布く……」ともいわれている。(ii) の構成要素については、吳主孫堅にせまられて「法の興廢は此の一舉にあり」と決斷した康僧會たちが、三七日にわたって「靜室に潔齋し……燒香し禮請した」ことを想起する。おそらくこの康僧會たちの努力によってこそ、中國士庶のあいだに、「像を設けて行道し」「燒香禮懺する」ことがはじまつたのである。(iii) の構成要素に由來するものとして、二つの傳統を考える。一つには、念想もしくは三昧修行の傳統であり、二つには、いわゆる轉讀の傳統である。古來齋會には八戒を守り五もしくは六念を修するとされているが、そのような念の基本としてであろう、出息入息(安般)の念がとくに修行されてきた。ましていわんや、中國傳來の佛傳において、釋尊が「六年端坐」のとき、「安般を内思」して「定意を得」「廓然大悟」したとされているにおいておや。初期の中國佛教は、このような「定意」を大乘の三昧と區別しなかつたようだ。その頃さかんに研究され、おそらく實踐もされた「首楞嚴三昧」を「勇伏定意」とよぶ。いかなるものであれ、佛教者たちの修行實踐であるかぎり「定意」を根本にすることを忘れてはならぬ。この三昧などの傳統とどのように關係していたか、少しく明らかでないが、經典讀誦、轉讀、の傳統がある。インド傳來の「法言の歌詠」が、中國において「經を詠ずる」轉讀と「歌讀する」梵唄となる。しかして道安の頃に至るまで「講説」は、「大意を敍べて轉讀するのみ」であつたという。ここに「轉讀」とは、「殊に宮商があ」ったり、「一往にして無奇」であつたり、いろいろであるにしても、經典をなんらか音楽的に朗詠すること。ときには、夢中に天神に「聲法」を授けられてから、「梵響清靡にして四飛却轉する」ようになったこともあつた。言語の本質的相違にもかかわらず、經典をなんらかうたう、努力がつづけられているのである。

このように受容されてきた諸構成要素を具備した宗教儀禮が實踐されていたことを、われわれは、郝超の『奉法要』や支遁の『八關齋詩』にみることである。比較的良好に知られている『奉法要』はともかくとして、後者の關連するところを引證する。東晉王朝開創の功臣王導亡きあと、庾冰とともに政權を擔當した何（充）驃騎は、最晩年のいつか、支遁のもとで「三日の清晨にわたつて齋をなした」という。ところは「吳縣の土山の墓下」。それをふり返って、支遁は、うたう。

建意營法齋

菩提心を發して佛教齋會を計畫し、

里仁揆明疇

仁あるひとびとのつどいをなそうと賢明なる友人と約束した。

相與期良晨

みんなでめでたい晨を過そうではないかと、

沐浴造閑丘

みそぎの沐浴をして、かまびすしさのない小山にやってきた。

穆穆升堂賢

つつしみつつしんで齋堂に昇った賢人たち、

皎皎清心修

ま白にま白にと清淨な心は修められていく。

窈窕八關客

はるかに奥深く八關の戒律の内奥にまでやってきた客人、

無鍵自綢繆

あらゆる鍵がなくなつて、心はもつれあいながら一つにまとまってくる。

寂默五習眞

しんと沈黙しているうちに五念の瞑想はいよいよ眞になり、

臺臺藕心柔

勉め勉めるうちに調御されていなかった心はいよいよ柔らかになる。

法鼓進三勸

三たび太鼓の合圖が打たれると、

激切清訓流

激しくぶつかつてきながら、きよらかな經典の言葉が流れる。

愴愴願弘濟

哀感いよいよきわまって、あまねく衆生を濟度しようと誓願するときには、

闔堂皆同舟

齋堂にあるひとびと、みながみな、一つの舟に乗っている。

明明玄表聖

明々として一切知あり玄妙にして超越した佛聖は、

應此童蒙求」

ここなる愚蒙の幼童の願求に呼應したまう。

存誠夾室裏

佛堂のうちにあって誠心誠意があったからであろう。

三界讚清休」

三界の衆生がけがれなきめでたさをことほぎ讃嘆する。

嘉祥歸宰相

瑞祥があらわれ宰相が歸りゆくとき、

藹若慶雲浮」

もやのようにひろがって慶でたい雲がたなびいていた。

三悔啓前朝

三たびの悔過をなして前日の朝がはじまり、

雙懺暨中夕」

二たびの懺悔をしているうちに中夜になってしまふ。

鳴禽戒朗旦

鳥が鳴きはじめ朝日がかがやきそめるころ授戒の儀式があつて、

備禮寢玄役」

齋會の儀禮もすべてすみ、ここにおいて修行の努力をおえる。

……

……

……

……

かくしてインドにおいても中國においても、在家信者が出家修行者たちのいる塔寺に出かけ、あるいは在家信者の設けた修道場
に出家修行者たちがやってきて佛教齋會をもよおすこと、すなわちなんらか佛のいますところにて禮讚などの儀禮をなしひたす
ら「定意」に深まり説法聞法するなどのことが、もつとも中心的な佛教活動であつた、少くともその一であつたといわなくては
ならぬ。

ところで中國において經書などの古典を傳授し受業する、したがってなんらかの講義の行われる傳統は、きわめて古い。いま
それを詳かにするよすがをもたぬが、前漢成帝のときに「鄭寛中と張禹が金華殿において朝夕に入つて尙書と論語を説いた」と
か、後漢の明帝が永平二年十月に「……桓榮及び弟子を引いて堂に升り、上自ら下説を爲し、諸儒は經を執り、前に問難した」
とかのことが、傳えられている。漢末も末になればなるほど、いよいよひろく郡・國學においても、「私人の精舍」においても、

講學や注籍が行われるようになって、あるいは「南面して師となつて旦夕に講授し」たり、あるいは「九江太守房元に師事して穀梁春秋を治め（房）元の都講になつた」りする。おそらく師たるもの、南面して經を持たずして坐し、講授し問難に答へ、弟子たるもの、北面して經を兩手に執つて拜し、一段一段朗讀しては聽講し、さらに論義したのではないか。

後漢末、佛經が漢譯されるようになって以來、一方でインド風に漢譯佛典をうたう努力がつづけられたであろうこと、上述の如くであり、さらにはとくにうたうための各種韻文が漸くさかんにつくられるようになっていくのであるが、他方でそもそも漢譯するということが、漢語で講義し論義することをふくんでいたのもであつて、中國の古典についてと同様に、佛經についても講じ論じそれにもとづいて注がつくられるようになる。少數ながら存在したことの確認される、さらに少數ながら現存する古經序とか古注は、そのような中國風講經の所産であろう。やがて西晉末期には、たとえば帛遠は「長安において精舍を造つて講習を業となし、白黑の宗稟は幾且千人」であり、惠帝の末年に太宰の河間王頤と「閑辰の靖夜に至るごとに、いつも道德を談講」したという。あたかも中國の古典でもあるかの如くに、佛經を講授し、それについて清談していたのであろう。さらに東晉初期において王導、庾亮などに「その風德」を慕われた竺潜は、「講席を優游すること三十餘載、あるいは方等を暢べ、あるいは老莊を釋し、身を投じて北面する者は、内外を兼治しないことがなかつた」といい、つづいて支遁もまったく同様で、支遁が「法師」になり許詢が「都講」になつて維摩經を講じたエピソードはあまりにも著名で、その小品般若の講義は「おまえの着くころには何々品のあたりをやつてゐるであらう」といわれるように規則的に行われ、その首楞嚴三昧經の講義にもとづいては、聽講者の一人によつて「句末に係けて」割注がつくられたのであつた。しかしこのようにいよいよさかんになつてきた佛經の講義も、「ただ宗教を標するのみ」であつて「章句はあるいは遺すところがあつた」ようであり、「ただ大意を述べて轉讀するのみ」といわれる所以に外ならない。

いったい、はじめに述べたインド傳來の佛教齋會とこのような中國の經典講義は、どのように關係していたのであるか。『正法華經後記』に「九月本齋十四日をもつて、東牛寺において大會を施檀しこの經を講誦した」とあることからすれば、やはり齋

會においてこそ佛經を講義していたようであるが、詳かでない。しかしいつの頃からか齋會において佛經が講義されることが定められ、「齋講」が確立される。およそいつ頃であるか。わたくしは、南下して襄陽にあった頃の道安教團においてではなからうかと考える。「師徒數百、齋講して倦まず」といわれる道安教團において、師道安は、毎歲つねに二度放光般若經を講じつづけていたのであるが、「講會の法聚のたびごとに、いつも尊像を羅列し幢幡を布置したので、珠珮は送いに輝き、烟華は亂發して、階を昇り闥を履む者をして肅焉として敬を盡さざることなからしめた」。インド以來の傳統によって佛・菩薩像あり種々の莊嚴のあるところにて、佛經を講義しているところにもとづいてであろう、道安は「僧尼軌範・佛法憲章」三條を制したというが、その第一條にいう、「行香・定座・上講之法」と。齋講にあたっては、はじめに齋主などが煙のたちのぼる香爐を手にもって、そしておそらく梵唄をうたいながら、道場を行道しあるいて禮拜する。それには散華することに伴っているが、具體的にどうしたか、いまだ明證をもたぬ。つぎには鐘を鳴らすなどのしかたで僧俗の聽衆を靜肅にして定坐する。定坐するとは、聽衆をおししずめることという。つづいてしかるべき次第によって上講（すなわち開講）する。どのような次第によってか。詳細にはあきらかにし難いが、なんらか道安にまで遡ると考えられる講義の資料を搜集しておこう。(イ)おそらく行香・定坐のあいだにであろう、法師と都講が佛法僧に禮拜してから、それぞれ高座に昇る。佛像の右に法師が坐り、左に都講が坐って對面するというのが制であった。道安が苻堅によって長安へ連去られて以後、道安に師事したと思われる僧叡とその弟子僧導のあいだに、つぎのような會話が交されている。「問うて曰く、君は佛法において且く何の願を欲するや。導曰く、且く願くは法師のために都講とならん。叡曰く、君は、まさに萬人の法主たるべし。あに對揚の小師たるを肯ぜんや」さすれば、道安においてすでに法師・都講の制があり、後者が經の一段を唱して對揚しては、前者が解釋していたことを推察してよいであろう。(ロ) 定坐して靜肅になったところで、「都講等をして含靈のために轉經すること三契せしめる」美聲でなんらか音楽的に經文三段を朗唱したのである。その唱があまりにも美しかったので、法師が「徐ろに麈尾を動かして曰く、かくの如くに讀經することまた、發講に減ぜずと。遂に席を散じて、明けて更に開題した」こともあった。(ハ) かくして講義に入っていくのである

が、第一日においては、「開題」「序題」もしくは「發題」がなされる。道安の同學で道安が難を避けて南下するに際して「東南に弘教する」ことを命じた竺法汰について、つぎのように伝えられている、「晉の太宗簡文皇帝が深く相敬して、重ねて放光經を講ぜんことを請い、開題の大會には、帝親しく臨幸し、王侯公卿畢く集らざるはなかつた」と。開題の日は、とくに「大會」とよばれて盛大に行われたのである。道安そのひとが『放光般若經』の講義を毎歲二度していたのであり、かかる「開題大會」の傳統をも共有していたのではないか。開題にあたつて都講は、これから講義される經典の經題のみを唱するのであるが、おそらく「長引して音は多く屈曲あり」というように唱したであろう。それを承けて法師による開題がはじまる。經題の各語さらには各字についてすらも微に入り細を穿つて説明し、またその經の傳來や根本思想について解説する。かくしてつづく經典講義の總論とするのであるが、とくに關心をあつめたテーマが佛陀四十五年の説法のあいだのどの段階において、その經が説かれたかということであつたのである。本論に述べたように、經典講義の第一日に必ず論ぜられるこのテーマからこそ、諸經典とくに大乘諸經典相互の間の關係を判定する「敎相判釋」が發達していき、かかるしかたで佛教思想そのものの總論がなされるようになるのである。(二) つづいて「如是我聞」からはじまる經典本文が講義される。その法師の依用する章句に習熟している高弟が都講となつて、一段(〓章?)づつ朗唱し、法師は、かく朗唱された經文について解釋していく。道安の經典講義の特色は、つぎのように記されている。「安は、經典を窮覽し……文を尋ね句を比ね、起盡の義を爲る。乃ち疑を析き解を甄かにす……序致は淵富にして深旨を妙盡す。條貫既に敍せば、文理は會通す。經の義、克明なるは安より始まる」と、「句を比ね」とは句讀が切られているであろう、「起盡の義を爲る」とはどこからどこまでがどういふことをいふかの分章を定めることであろう。道安は、北土にあつた章句の學の傳統を承けて、佛經について一字一句を忽せにしない章句をなしているようだ。「條貫すでに敍せば」とは、後世の科段の如きものをなしていたのであろうか。いずれにしても竺法汰の弟子の竺道生の『法華疏』に科段のあることは、よく知られている。(ホ) かく一段一段、經典解釋がおこなわれるごとに、質問をして論義することが許されていた。もともと中國の經典講義が、必須の要素として論義をとまっていたのであつて、佛經についても同様であつたこと、枚舉に暇ない。

(ハ) かく講義され論義されたことは、聽講者によって筆記され、それにもとづいて注釋がつくられたのであろう。道安の高弟慧遠が「喪服經を講じたときに、雷次宗、宋炳等は並びに卷を執つて旨を承けた」後に雷次宗が義疏を著して「首に雷氏と稱した」ことについて、宋炳が手紙を書いて嘲笑した「昔、足下とともに釋和上の間においてこの義を面授せり。今は便ち卷首に題して雷氏と稱するか」と。佛經についても同様であつたにちがひなく、「褻（帙）を負つて至る者千もて數う」などというのは、聽講者が筆記用具を持參したことであらう。(ト) ところでもし齋會の儀式にのっとりて齋講が制定されているとするならば、齋の精進潔齋が終つたあとと臘が施與され授戒の儀式の行われたことが予想されるであらう。宋の武帝劉裕が内殿において齋をなし竟つてから「三萬を別臘し臨川王道規が従つて五戒を受け、（道照を）奉じて門師となした」という。いま明證をもたぬが、齋講の後にも同様であつたのではないか。

以上のような順序次第によつて講經會が進行していったのだとするならば、それが、インド傳來の佛教齋會における佛塔もしくは佛像禮拜儀禮と中國古來の經典講義の傳統とを一つに融合していることが知られるであらう。前者に由來する要素として、行香し定座すること、三寶に禮拜し高座に登ること、轉經三契し經題を梵唄風に唱うこと、おそらく一段一段の經文の朗唱のし方、また最後の臘と授戒などを指摘することができる。それに對して中國적であるのは、都講と法師のかけ合いなどもふくめて經典講義にかかわるすべてである。わたくしとて、これらの諸要素の融合が、それ以前にはまっただくなかつたとか、その時にすべて完全に制定されていたとかと主張するのではないが、しかしこのように中國的でもあり佛教的でもある佛經講義の制が確定されたところとしては、襄陽時代の道安教團において他にはなかうと思う。そこをこそ原點として、あるいは羅什の譯經活動を經、あるいは宋齊梁の佛教興隆にともなつて、講經會はさらに華麗になり、また多様化していくといつてよいであらう。

最後に南朝における講經會がたしかにこれら諸構成要素を具備していたことを示す資料二篇を譯出しておこう。謝靈運の『山居賦』と陸雲の『御講波若經序』とのそれぞれの一節である。苻堅の野望を挫いた東晉第一の功臣謝玄の孫、謝靈運は、おそらく新興武力政權たる劉宋王朝を眞の文化國家とは認め難い諸理由があつたにちがひない。永嘉郡の太守に左遷させられたにつづ

いて、始寧なる自らの莊園に幽居してしまう。そこにおける山水のよろこびをあらしめた人間的基礎——ひとりひとりの人間の自立——が廬山を中心に展開していた新佛教に基いていたからであろう、自ら深山幽谷をわたり歩いてふさわしいところを定め堂塔伽藍を建て、そこにおいて講經會を施檀していたのであった。田野がひろがり村落あり、名山あり、江あり湖あり……というその莊園において不殺生戒が守られている、少くともできるかぎり守られようとしている。それというのも、こうである。

敬承聖誥、恭窺前經 敬んで中國の聖王の御言葉を承り聞き、恭々しく往古の經書を一覽してみるに、

山野昭曠、聚落羶腥 山野には、はてしなきひろがりを照らす神知があり、聚落には血なまぐさいことが絶えないとある。

故大慈之弘誓 それ故に不殺生戒を守ろうという大慈悲心にみちた弘大な誓願を發して、

拯羣物之淪傾 moreoverの衆生が生死輪廻の苦海に沈淪しているのを濟度しようとするということとは、

豈萬地而空言 けっしてインド文化圏だけの情況に即した實質のない言葉というわけではない。

必有貸以善成 必ずや中國においても根本の道が萬物に惜しみなく施し、それぞれの存在を全うさせるのである。

欽鹿野之華苑 わたくしは、かの鹿野苑はどんなにすばらしかったことかとうれしく思い、

羨靈鷲之名山 かの靈鷲山はどんなにりっぱだったことかとうらやましく思う。

企堅固之貞林 かの堅固林のようにきよらかなところがあればよいと待ち望み、

希菴羅之芳園 かの菴羅園のような芳しいところがあってほしいと希望する。

雖絳容之緬邈 このような色とりどりのうつくしい形象は、はるかに遠い古えのことになったのではあるが、

謂哀音之恒存 慈悲深い説法の言葉は永遠にひびいていると考える。

建招提於幽峯 そこで幽深な山の峰に、四方に遊行し歩く僧のための招提寺を建立し、

冀振錫之息肩 錫杖を振ってやって来る僧たちが休息して修行せんことをこいねがう。

庶燈王之贈席 かの須彌燈王佛が三萬二千の獅子座を贈與されたようにしたいとねがい、

想香積之惠餐

事在而思通

理匪絶而可溫

爰初經略、杖策孤征

入澗水涉、登嶺山行

……

面南嶺建經臺

倚北阜築講堂

傍危峯立禪室

臨浚流列僧房

……

謝麗塔於郊郭

殊世間於城傍

欣見素以抱撲

果甘露於道場

苦節之僧、明發懷抱

事紹人徒、心通世表

是遊是憩、倚石構草

寒暑有移、至業莫矯

かの香積佛が無盡の香飯を惠施されたようにしたいと思う。

具體的な事が實際にあってこそ、願望は達成され、

佛教の眞理の傳統が絶えないことによってこそ、^{たす}溫ね求めることができるのである。

ここに最初に寺塔を建設するにあたっては、^{むち}馬に乗るための策を手に持ち歩いてひとりて遠出し、
澗^{たに}に入って川水を涉り、嶺に登って山道を行く。

……

南の嶺に相對するところに經臺を建て、

北の山を背景として講堂を築き、

けわしい峯々に相並ぶように禪室をつくり、

深い谷に臨むように僧房を並べる。

……

美麗な塔がないというところでは都會周邊に及ばないが、

世間的でないというところが都城近邊とは殊なる。

欣然として本來の純粹さをあらわにし、自然のままの自己を守っていくならば、

ついには甘露の涅槃を菩提道場にさとりである。

極度に節儉して修行する僧は、夜中においても求道しつづける。

佛教者の傳統をうけて實踐しつつ、心には世間を超越したところを思惟する。

ここに遊行してきてここに掛錫し、石に草を敷いて坐禪する。

寒から暑へ、暑から寒へと移り行こうとも、この最高の修行實踐がたゆむことはない。

觀三世以其夢

三世のことが夢に外ならないことを觀じ、

撫六度以取道

六度の菩薩行を行じて體得していく。

乘恬知以寂泊

禪定の安らぎとさとり智慧があるままに、靜寂なる定に入っていて、

含和理之窈窕

かがりなく深く廣い調和と秩序をたたえている。

……

……

安居二時、冬夏三月

安居は年に二度であつて、冬と夏それぞれ三ヶ月に及ぶ。

遠僧有來、近衆無闕

遠方の僧も到來し、近くの大衆も缺けることがない。

法鼓朗響、偈頌清發

說法の開始を告げる太鼓が朗々と響きわたり、禮讃の偈頌がうつくしい聲ではめうたわれる。

散華霏蕤、流香飛越

散華が行われて花びらが舞い散り、行香の香が空中を飛び過ぎていく。

析曠劫之微言

無限に遠い劫にわたつて存續する奥深いかすかなる言葉を解説し、

說像法之遺旨

像法の教法のうちに伝えられている根本の眞理を說法する。

乘此心之一毫

いまここのごくちつぽけな心に乗つて、

濟彼生之萬理

かしこなる萬理圓具した生へと濟りゆく。

啓善趣於南倡

都講が南側から經文を唱してうつくしいメロディでうたいあげると、

歸清暢於北机

法師が北側から机上の書入れにもとづいて、みごとな解釋を展開していく。

……

……

つづいて劉宋文帝の元嘉の治における諸學興隆、とくに羅什佛教と大乘涅槃經の傳來による佛教教理の展開、さらには南齊竟陵王子良を中心とする永明の文化興隆、とくに懺法などの佛教儀禮とかあらたな章形式の講義の發達、を経て、梁武帝五十年の治世において南朝貴族文化が最盛期に達し爛熟していくとともに、未曾有の佛教文化時代が出現する。晩年になればなるほど佛

教信仰を深めていった梁武帝は、大同七年の春、自らを佛そのひとにもたぐえ名僧知識とか諸王などを僧俗の佛弟子にもたぐえて、金字般若經を講ずる法會をとり行なった。その様子が、つぎのように記録されている。

大僧正慧令蓋法門

大僧上の慧令なるおかたは、佛教界の最高位者であって、多聞にして說法にすぐれた高弟である。須

之上首、亦總持之

菩提が發問したようにしたいものだと願って、迦葉が勸請したようにすることとなった。そこで啓上

神足、願等須提之

し、御講あつてこの經典を說法しまわんことを勸請した。詔勅が下つて、お許しがあつた。ここに大

問、遂同迦葉之請

同七年三月十二日、金字般若波羅蜜三慧經を華林園の重雲殿において說法された。……

、迺啓請御講說斯

經、有詔許焉、爰

大同七年三月十二

日講金字波若波羅

蜜三慧經於華林園

之重雲殿……

……于時三春屆節

、萬物舒榮、風日

依遲、不寒不暑、

瑞華寶樹、照曜七

重……洞啓高門

、雲集大衆、趨法

席以沸誼、聽鳴鐘

時に春三月たけなわの頃、萬物は成長し開花する。春風も春日もゆったりしていて、寒からず暑から

ず。瑞相の華々をつけた寶石の樹々は、いく重にも照りかがやいている。……大きく開かれた宮城の

正門からは、雲のように集つてきた參會者たちが、法席のところへとはしり行き、沸きたつようなさ

わがしき。止衆の合圖の鐘が鳴るのを聽いて靜寂になった。皇太子は、智慧は悉達太子にひとしく、

德行は、曇摩紺太子よりもすぐれている。かの三時殿におけるごとき世俗の歡樂を捨ててしまつて、

僧俗の二座を設けて佛道修行した。宣成王及び王侯・宗室などもみなが菩提心を發して、齋會の淨行

を修めた。かように身心を調御し善行をなしてきたことによって戒行の香を薫らせつつ、墨染の袈裟

而寂靜、皇太子智均悉達、德邁曇摩、捨三殿之俗娛、延二座以問道、宣成王及王侯宗室等亦咸發心、並修淨行、薰戒香以調善、服染衣而就列、

をきて列をつくった。蟬の羽根の飾りのついた冕^{かんむり}があたりを蔭^{おほ}うように映え、冠と帶の禮服が長々とつづいた。金色の門を押し開け玉でつくった階段を登ってきたときには、まことに威儀のとなつた行列になっていた。そうして天子の先拂いの聲が北に趨つて儀式用の戟^{ほこ}が東に轉じ、門のところで清らかな梵唄をうたいはじめて、あたりに香の煙をたちこめさせたところで、皇帝は、淨居天の神々の衣のように軽い袈裟を着て、須彌山^{かたど}に象つた高座に登られた。八種の妙聲を出して說法される言葉は、まったく無礙自在で、十方のひとびとは心を集中して聽聞し、それぞれの根機にしたがつて理解した。……

陰映蟬冕、委蛇冠帶、排金門登玉階者濟濟成群、旣而警蹕北趨、檠戟東轉、門揚清梵、傍吐香煙、被淨居之服、昇須彌之座、八種妙聲、發言無滯、十方竦聽、隨類得解……

凡講二十三日、

講義があつたのは、二十三日間にわたる。開講の日から解座の日まで、毎日參加者全員の食事の準備

自開講迄於解座、をして、京師中のひとびとに施檀した。文武の侍衛は全員官位の昇進を下賜された。

日設遍供、普施京

師、文武侍衛並加

班賚……

……

それに先立っても、武帝の著名な「斷酒肉」の宣言に際して「二十三日旦早、光宅寺法雲於華林殿前登東向高座爲法師、瓦官寺慧明登西向高座爲都講、唱大涅槃經四相品四分之一陳食肉者斷大慈種義、法雲解釋……講畢、耆闍寺道澄又登西向高座、唱此斷肉之文、次唱所傳之語、唱竟又禮拜懺悔、普設中食竟出」ということなどが記録されている。いずれも、この時代に講經會がいかにも根本的な儀禮であつたかの證左でもあろう。

ところでかようにインド佛教の傳統によつて佛像禮拜儀禮などを實踐しつつ、中國古來のしきたりによつて佛經を講義する齋講もしくは講經會が、東晉よりは宋、宋よりは齋、齋よりは梁というように、いよいよ盛大に營まれるのだとすれば、それは、いったいどうしてであるか。それは、その頃の貴族文化にとつて何であつたのであるか。それは、どのような思想的課題に答えるものであつたのか。わたくしは、上述したように經典講義において問われていた問いは二つあつたと思う。佛なる聖人はどのようにわれわれ衆生にはたらきかけ說法するかという問いとわれわれ衆生はどのようにそれによつて聖人になるかという問いである。二問は、けっきょく一問であつて、ひとりひとりの人間がいかにして聖人になるか、したがってひとりひとりの人間がいかにして文化創造の中心であるか、ひとりひとりの人間がいかにして自立した主體であるかを問うのである。その問いにまずは理論的に答えていくのが、東晉以後の南朝佛教思想史であり、つぎにそれを冥想もしくは禪定によつて實證していくのが、北魏末より北齊・隋・唐佛であつたと思う。ここにはまず東晉の支遁、晉宋の間の僧叡、宋齊の間の劉虬の文章を譯解することによつて、その問いに理論的に答えていく思想的展開をあとづけることを試みたのである。(完)

『東方學報』 京都第四十七冊
昭和四十九年十一月刊行 別冊

魏晉思想と初期中國佛教思想

——序——

荒
牧
典
俊

1974

魏晉思想と初期中國佛教思想 — 序 —

荒 牧 典 俊

序 はじめに——個我・社會構造と實存・共

同體概造——古代・中世・近世——モデル——

わたくしのモデルによる中國史の解釋——中國

思想史の解釋——中國思想史の二つの流れ——

秦漢の古代思想——魏晉以後の中世思想——宋

以後の近世思想——中國文化は何故に佛教を受

容するか

補論

一ノ一 秦漢の帝王の聖人論

一ノ二 魏晉の帝王の聖人論——劉邵・王弼・裴頠・郭象

二ノ一 楚辭離騷の神仙的聖人論

二ノ二 賢人失志之賦の神仙的聖人論

二ノ三 嵇康の神仙的聖人論

三 釋道安の佛教的聖人論

わたくしは、ほとほと困りはてる。ちっとも、わからないのである。つね日頃、念頭をはなれないのは、中國文化は、いつたい何故に、またいかにして、佛教を受容するか、ということであるが、そのことをつきつめて考えれば考えるほど、これまであまり問われなかった問いを問わねばならぬように思われるのである。かろうじて問いとして覺えるのは、つぎのような二問。第一、殷周の古えより漢を経て魏晉の頃まで展開してきた中國文化、ここではとりわけ中國思想が、どのように傳來佛教を受容して、そこにはじまる中國佛教思想——のちには天台や華嚴・禪や淨土を發達させるであろう——に接續するか、を見定めねばならぬ。そうしてこそ、魏晉の哲學思想から南北朝隋唐の佛教思想を経て宋の朱子學に至るという思想史の見通しが、あるいは得られるかも知れぬ。しかし第二、ほんとうに困難であるのは、そしてより根本的で

あるのは、つぎの問いである。すなわち古代漢の社會體制の衰亡とともににはじまったであろう、あらたな中世隋唐の社會體制への變動は、はげしく興亡する北地の胡族王朝と墳墓の地をすて南移した流寓王朝との南北朝においてこそ、いよいよ決定的となるであろうが、まさしくそこにおいて佛教が受容されたのである、してみるとそなる社會體制の變動が、かく佛教を受容する哲學思想の展開と、どのようにかわるかが、問われねばならぬ。より一般的にいえば、そもそも社會體制なるものは、哲學思想とどのようにかわるか、である。ここまで問うのでなければ、以後、中國社會體制において佛教寺院がはたす役割を説明することもできないであろう。そしてまた、さきの思想史の連續性への問いも、歴史にかわる具體性を缺くであろう。

それは、たしかにそうではあるけれども、この問いたる、古來ひさしく社會科學者、歴史家、哲學者たちを悩ませてきたアポリアではなかったか。わたくしの如き佛教文獻を解讀するのみの學徒には、まったく、いかんともし難いが、さりとて回避してすますわけにもいかない。まことに已むを得ぬのであれば、この問題をめぐって雜然と拾い讀みたいいくつかの論著によって、ごくかりそめの作業假説をこしらえて、以てわたくしなりの中國社會・思想關係論を表現してみたい。そこにおける唯一の關心事は、かかる問題連關のうちにおいて、魏晉思想から初期中國佛教思想への展開をあきらかにしたい、というほどのところにある。

ここに問うのは、社會體制と哲學思想。さらに限定していえば、中國において古代の社會體制と哲學思想が崩壊するところから、どのように中世の社會體制と哲學思想が成立していくか、である。いうまでもなく中國佛教思想の展開を、中國中世における社會體制と一體になった哲學思想の展開として捉えねばならぬ、といわんとするのである。したがって、わたくしの作業假説がみたすべき條件は、ほぼ三つ。一、社會體制という全體がどのように個々の人間存在の存在もしくは行爲を制約するかという個々全體構造、そうして哲學思想という個々が自由に思惟するものが、どうしてあらゆる人間存

在のものとなる眞理であるかという個―全體構造、かかる二重になった個―全體構造をあきらかにすること。――靜態的條件。二、古代から中世をへて近世へというプロセスを、この二重の個―全體構造の內的動性にもとづく展開として説明すること。――動態的條件。三、これまでに確立されてきた中國史・中國思想史の史實の主たるいくつかを、この二重の個―全體構造によって解釋してみること、とくに魏晉思想より初期中國佛教思想史への展開の必然性を説明すること。――歴史的條件。以下、この三條件になうべき個―全體構造のモデルを提示してみよう。

一、われわれが社會體制と哲學思想という問いに逢着して、まず参照すべき古典はといえば、つぎつぎに偉大な名が想起される。デュルケーム、ベルクソン、マルクス、そうしてヴェーバーなどなど。わたくしの寡聞、そのいずれにも親しむを得ていないのであるが、さきに斷つた如く、まったく已むを得ぬのであれば、ともあれ、デュルケーム社會學の基本概念であつた「集合識」*la conscience collective*を以て、わたくしの作業假説の基點とする。デュルケームは、かたくなに「集合識」が個識ではなくして普遍識であることを固執したけれども、しばしば批判されるように、そこにかえつて個―全體構造が顯在化しているように思われる。

といつてわたくしに、デュルケームの主要論著にわたつて「集合識」の概念を究明する餘裕があるべくもない。ここでは最初期よりさまざまに發展しつつも最後期に至るまで、デュルケームが、あらゆる社會事象の根柢に確立せんとしつつけた「集合識」を概論するに際し、ギルヴィッチが、デュルケームにとって、そもそも社會事象とは何であつたかを定義した、その定義による。長文にして難解な定義、ひとまず二段にわけて譯出することができよう。

A 社會事象とは、「集合識」の諸狀態である。それらは、個識と個識に歸屬させることもできないし、個識にとって自覺的にはたらきかけることもできない。それらが實際に顯現するのは、社會的制約・社會的威壓・禮儀作法・社會的ルール・傳統・組織・象徴として、であり、これらを客觀的に觀察することができる。

B それらがはじめて實現するのは、ある地域のある人口のひとびとに、ある變容を加えることによって、であるが、そのさい、それらが、これらのひとびとに浸透するのは、諸理念・諸價值・諸理想によつて、である。「集合識」はその自由なるままに思惟し志願しつつある面において、それら諸理念・諸價值・諸理想を抱懷している。

A : Sont faits sociaux les états de la conscience collective, irréductibles et opaques par rapport aux consciences individuelles, états se manifestant dans des contraintes, des pressions, des rites, procédures, traditions, organisations, symboles extérieurement observables,

B : se matérialisant par la transfiguration de la base géographique et démographique tout en pénétrant en même temps ces éléments par les idées, les valeurs et les idéaux, auxquels la conscience collective tend, dans son aspect de libre courant de pensée et d'aspiration. (Georges Gurvitch : *La vocation actuelle de la sociologie*, Tome second, p. 3)

デュルケム自身の言葉をたぐみにつなぎあわせたこの定義は、デュルケムの「集合識」のあらゆる様相を、みごとに要約するといつてよからう。おおよそ、初期のすぐれて社會學的な著作における「集合識」が、Aに要約され、後期になればなるほど、哲學的——すなわち形而上學的——に解釋される「集合識」が、Bの如くにも要約される。ところでわたくしの論點は、こうである。AとBにおいて、それらのつながりこそ眞に問題とさるべきではあるけれども、ひとまずは明確に區別さるべき、それぞれ相い異った個—全體構造があるのではないか。それらは、ほとんど、一箇の「集合識」の二面とすら、いえないのではないか。ごく簡畧に、それぞれの個—全體構造を分析してみよう。

Aここに中國社會について社會體制というものも、それが社會事象であるという意味では、「社會的制約・社會的威壓・禮儀作法・社會的ルール・傳統・組織・象徵」として個識に顯現し、個識にかかわってくるであろう。それは、はたして、デュルケムがいうように「個識と個識に歸屬させることもできないし、個識にとって自覺的にはたらきかけるこ

ともできない」のであるか。それは、なんらか外的なる實體として個識にかかわってくるのであるか。と問うのであれば、われわれは、まず個識なるものを、より認識論的に厳密に概念規定することから、はじめねばならぬ。個識がもし、そのときそのときに知覚し認識している経験識であるならば、その個識にとって、社會體制なる「集合識」は、おそらくデュルケームがいう如くであろう。しかしながら、そもそも個識をして個たらしめているものは、何であるか。それは、個我ではないか。それは、いかにして成立するか。わたくしは、かぎりなくつながりあっている他我と他我との社會關係——社會體制そのもの——を、いまこなる他我との現實の社會關係を媒介にして學習することなしには、個我なるものの成長發達は、なからう、と考える。すなわち社會體制なる「集合識」を、學習によって、いわばかれ自身の「集合識」とすること一つに、かれ自身の個我が、確立されていくのである。もとよりかくして確立された個我は、かかる「集合識」をふくんだ他我として、つぎつぎの個我にかかわる。したがってひとりひとりの個識とは、ばらばらな経験識であるのみならず、その深層においては個我でありつつ、かれ自身のものとなった「集合識」である。おそらく、あらゆる個識にとって客體なる「集合識」があるのではなく、それぞれの個識の深層でありそれぞれの個我とつながりあった「集合識」のみが、あるのである。そもそも社會體制すなわちあらゆる個我と個我との社會關係の總體は、認識論的には、かかる個識の深層なる「集合識」としてのみ實在するのであって、それが「社會的制約・社會的威壓などなど」として、個識——すなわちここでは経験識と個我——にかかわり、個の存在もしくは行爲を、さまざまに條件づけるのである。ここには、つぎのような個——全體構造が、ある。すなわち個識なる個が、その深層において「集合識」なる全體をふくみ、また「集合識」なる全體も、個我と個我のつながりの總體であることによって、個識なる個をふくむ。ベルクソンがいうように「個人が社會をふくみ、社會が個人をふくむ」のである。おそらくマルクスの「個」と「類」のあいだにも、同様の構造があるろう。わたくしは、かかる構造を、個我——社會構造とよび、a—b—c—d—e……という符號であらわすことにする。具體

的なイメージとしては、ベルクソンの「他のひとびとには無關心なその成員たちが、いつでも攻撃または自衛の用意をして……互いに保ちあっているというような」「閉じた社會」la société close を考える。政治的・經濟的・社會的などなどの社會關係、したがってそれらの總體としての社會體制は、それが個我と個我的關係であるかぎり、かかる個我・社會構造によって根據づけられているであらう。

B デュルケームが、その多產な學的活動において、終始、關心をよせたのは、倫理道德の問題——人間社會にとって倫理道德とは何であるかという問題——であつたという。そこにふくまれる諸問題の中心は、つぎの點にある。いったい、人間社會をして、ばらばらな單位のメカニクなはたらきあいではなくして、自由なる主體のあいだの生きた統一體たらしめる統合力こそ、倫理道德であるが、それは、どのような事象であるか。それは、どのような社會事象であるか。この倫理道德は、ひとりひとりの人間にとって、もっとも「固有」なるゆたかさであり自由そのものであるが、しかしそれはまた、その社會のみならずあらゆる人間にとって、もっとも「普遍」なる善であり規範である。もしかか「固有」にして「普遍」なるもの——善のみならず眞をも美をもふくめて——の本質が「集合識」であるとすれば、それは、ひとりひとりの人間に内在する「諸價值」の根源でもあり、かつあらゆる人間を超越する（思惟の對象としての）「諸理念」、（志願の對象としての）「諸理想」の究極でもある。そもそも、かかる「集合識」とは、何であるか。デュルケームは、上述のような「集合識」であると考えると同時に、おそらくはそれと混同して、後期になるほどつよく絶對精神あるいは至高善あるいは神そのものであると考えるようになる。それこそが、もっとも「個」にしてもっとも「普遍」であり、そのことによつて社會を統合する力であり、社會の本質であるのであるが、しからば、それは、そのようなものとして、どこにもっとも純粹に存在するか。デュルケームは、ひさしい模索ののち、その最後の著作「宗教生活の原始形態、オーストラリアのトーテム制度」において、オーストラリア原住諸部族の原始共同體のいわば共同體力もしくは共同體本質——トーテムを具

體的象徵とするマナ——が、まさしく「集合識」の單純かつ純粹な形態であることを説く。かれら部族共同體の全員が嚴肅に禁欲し苦行して祭儀にそなえ、その最高頂に達するや、あらんかぎりの力をふりしぼって一體になって歌い踊り呪文を絶叫しつつエクスタシーに入るうちに、祭式の祕儀がとり行われ、ここにかれらの共同體即コスモスの力、聖なる生命力、マナ、が、あらたに再生する。かかる祭儀によって再生しては俗なる日常生活とともに減衰した祭儀によって再生する聖なる共同體の力は、かれらひとりひとりのエクスタシー、實存、において證される「固有」なる魂の本體でもあり、かつかれらすべてを超越するところから來現する「普遍」なる祖神の本體でもある。かれらの祭儀の再生力が強ければ強いほど、もっとも「固有」なる魂——實存——と、もっとも「普遍」なる祖神——共同體本質ともいうべき——とが、はげしく、一つにならんとする。デュルケームによれば、原始共同體の共同體の力を母體として、諸宗教はもとより、「道德・法・藝術」など、さらには精神・至高善・神、あるいは認識のカテゴリーなどの哲學的眞理が、發生し、展開する。これら眞・善・美も、その本質において、「固有」かつ「普遍」なるありかたをもつであらう。わたくしはここには、さきのものとは、はっきりと辨別さるべき、もう一つの個—全體構造があると思う。すなわち、個なる實存が、個なる實存としてふかまればふかまるほど、そのまま全體なる共同體そのものとなり、そこにはいかなる個もない。そうして全體なる共同體も、そのままもつとも個なる實存そのものであり、そこにはいかなる全體もない。もはや、個と個のあつまりが全體であるのではなくして、個が即ち全體でありしかも個と個は、それぞれに固有であるのである。デュルケームがいうように「それぞれの部分が全體と即一」であるのである。わたくしは、この個—全體構造を、實存—共同體構造とよび、祖神に象徵される共同體本質を O、それぞれの實存のもとなる共同體を A, B, C, ……として、この構造を O || …… || A=B=C=……の符號であらわすこととする。たしかに原始共同體においてこそ、かかる實存—共同體構造は、生きた現實として現成するであらうが、そこから漸く分化してくる哲學的眞理、倫理道德、藝術などの諸文化も、根本においてこ

の實存——共同體構造をもつと思う。それらを創造するぎりぎりの根源は、ベルクソンがいうように、「神祕的體驗」のう
ちなる「愛の飛躍」とともに、すなわち實存において、ひらかれる、「原則的には全人類を包容する……開いた社會」
société ouverte——すなわちあらゆる人間の共同體——であるといえるであろう。

しからば、はじめに中國の社會と文化について提出した社會體制と哲學思想という問いは、本質的には、これら二重の
個——全體構造についての問いに他ならない。いったい、社會關係の本質なる個我——社會構造と諸文化の本質なる實存——共
同體構造は、どのように關係するのであるか、わたくしは、古代から中世をへて近世へという歴史過程において、それら
兩者のはたらきあいを理解すべきであると考える。以下、かかる二重の個——全體構造の展開を、その動態において、ごく
要畧して述べる。

二、われわれは、これまでの偉大な社會科學者・歴史家たちによって、そもそも歴史なるものが、古代から中世をへて
近世へというようにあるひとつの、あるいはいくつかの方向性をもつであろうこと、そうしてその方向へむかって展開さ
せる動因が何かということについて、おしえられている。かれらは、いずれも、主として近世ヨーロッパ市民社會の成立
とその本質を、それに先行する社會との理論的對比によって明らかにせんとするのであるが、たとえばデュルケムによ
れば、社會的分業が進展すればするほど、絶對的權威に盲目的に臣民が服従するのみのメカニクな社會が、個々の自立
した人格——自由・平等・正義・友愛を自覺する——のつくりなすオーガニクな社會へと發展していくのである
う。マルクスには、生産諸力の發展が一定段階に達すると、帝王などをその人格的具現者とし、それぞれのメンバーの共
同所有——それはかれらの勞働が即所有である本源的所有をふくむであろう——にもとづいていた共同體が、そこにふく
まれる私的所有の増大とともに解體し、あくことなく剩餘價值を生産しつつける私的所有にもとづく市民社會が、必然的
に物神性と物象化をともしつつ成立するという唯物史觀があらう。ヴェーバーについても、たまたま出現するカリスマ

的指導者たちとかれらに共鳴するひろい社會層の活動によって、根柢からして革新する社會運動が展開し、あらたな社會が成立するが、それは、やがてやみがたく日常化し世俗化し合理化されていく、しかもおそらく近世になればなるほど廣汎にそうである、したがって近世ヨーロッパ社會は、たしかにプロテスタンティズム宗教倫理にもとづく自由にして創造的な資本主義の精神とともに成立したであろうが、それは、ますます大規模化する官僚制などによって「依法的」にまた合理的に支配されるようになっていく、といったような歴史哲學があるといってよからう。わたくしには、もとより、かれらのこした精緻にして膨大な文獻について研究する暇はないのであるが、しかしなんらかのように要約し得るとすれば、かれらのあいだに共通に認められている歴史の運動原理をみることができると思う。以下、いささか強引に、それの上に導入した個我―社會構造と實存―共同體構造のはたらきあいとして解釋し、わたくし自身の作業假説としたい。いうまでもなく中國中世における思想史の展開が、初期中國佛教思想となる所以を説明するための、そうしてそれをこそ、中心に据えての、であるにすぎない。

わたくしが、これらに確認したいのは、つぎの二つの運動原理である。古代から中世をへて近世への歴史過程において、A個我―社會構造は、ますます廣汎な社會體制となり、ますます深層にまで人間存在を條件づけるようになる。――體制化原理。

それにしたがって、

B實存―共同體構造は、ひとつの中心、それを自覺點といってもよいが、たとえば帝王、において現成していたのが、いくつかの中心、たとえば貴族、において現成するようになり、ついには個々の主體、たとえば自由なる人間、において現成するようになる。――個別化原理。

少しく、これら二原理を説明しよう。

A ここにデュルケームについて社會的分業の進展といい、マルクスについて生産諸力の發展とか私的所有の増大とかいい、ヴェーバーについて日常化・世俗化・合理化などという、それらは、かれらそれぞれの難解な體系のキー・タームであり、わたくし如きが、充分に理解するべくもないのであるが、ましてそれら相互の關係を明らかにするには及ばないのであるが、ひとまず、それらの根本にある歴史認識を、個我・社會構造の擴大・深化であると考える。わたくしのいわゆる個我・社會構造とは、あえて定義すれば——ひとりひとりの個我存在が、あくまでも個體存在を維持せんと執著し、あくことなく個的所有を増大せんと欲望するところに存在する諸社會關係の總體、とでもいえる。したがって原始共同體においては、わずかに、ひとびとの個體存在を維持するための日常生活、聖なる祭のあいだの俗なる時の流れ、收穫をふやすための合理的努力などにおいて現象するであろう。それは、本來、日常的であり、世俗的であり、合理的である。しかしそれが、歴史において、なんらかの社會體制として成立するのは、共同體と共同體の間の武力的もしくは經濟的交渉の過程においてであろう。おそらくあくまでも個體存在を維持せんとする執著、あくことなく個的所有を増大せんとする欲望にもとづいてこそ、生産諸力は發展し、私的所有は増大する。それらが、いまや、他の共同體と武力的もしくは經濟的に交渉することなしには發展し増大し得なくなったところに、それまでの祭祀に分與する共同體的な祭政組織にかわつて、外に戰闘し内に支配する個我・社會的な政治體制——たとえば中國古代の官僚制の如き——が發現するであろう。また經濟的交換のために分業生産する經濟體制が發現するであろう。かように共同體間の個我的交渉がますます戰闘的に、ますます功利的になるときに、個我・社會的な社會體制は、ますます廣く深く諸共同體を條件づけるようになる。それが、生産諸力の發展・私的所有の増大としても顯現し、社會的分業の進展としても顯現する、また社會一般の日常化・世俗化・合理化の諸様相をも隨伴するであろう。とかように論斷するには歴史的にも哲學的にもあまりにも多くの問題があるといわねばならぬが、ここではひとまず作業假説として、古代から中世をへて近世になればなるほど、個體存在への執著

と個的所有への欲望にもとづく個我―社會的な社會體制が、ますます廣汎に諸共同体を條件づけるようになり、ますます個々の人間存在にとって深層化すると考えておこう。おそらく、かかるあくまでも個體存在に執著し、あくことなく個的所有を欲望しつづける個我―社會構造——その本質はさきに述べた「集合識」——とは、哲學的にみると、歴史にはたらく「やみくもの盲目の衝動」としかいいようのないものである。それは、歴史においてままならず生れては死し生れては死しゆくあまたの個我的存在の流れ、「時」そのもの、でもあろう。そうしてそれは、あくまでも個我と個我とが對立する體制である故に、歴史においては本質的に社會の分裂力として作用するであらう。

しからばかように個我―社會構造が、生産諸力の發展などを顯現させつつ、また日常化などの様相をともしつつ、ますます擴大・深層化するとするならば、——歴史なるものは、もとより、やみくもの盲目の衝動だけでもなく、「時」だけでも、分裂力だけでもないのであれば、——それに對して實存―共同體構造は、どのようにかかわっているのであるか。さらにいえば、かかる社會經濟的な體制の展開に對して、諸文化、とくに哲學思想は、どのようにかかわるのであるか。

B さきにマルクスについて帝王などをその人格的具現者とし、それぞれのメンバーの共同所有、したがって本源的所存にもとづく共同體といい、ヴェーバーについてカリスマ的指導者のもとなる革新の社會運動とかプロテスタンティズムの宗教倫理にもとづく資本主義の精神とかといい、デュルケームについても自由・平等・正義・友愛を自覺するひとびとのオーガニクな社會といったものについても、それらがそれぞれの體系に固有な基本概念であるにかかわらず、それらに共通する歴史認識をみることができると思う。それを、ここでは古代・中世における實存―共同體構造から近世における實存―共同體構造への展開であると解釋してみたい。すなわち古代・中世において個我―社會構造が小にして淺であるときには、帝王などのカリスマを中心とする共同體として、この實存―共同體構造が現成し、近世において個我―社會構造が大にして深であるときには、ひとりひとりの人間の自由なる主體というありかたでの實存——たとえばプロテスタン

ティズム宗教倫理や自由・平等・正義・友愛など——として、その同じ實存・共同體構造が現成すると考えるのである。したがってさまざまな祭祀・文化・哲學思想などが象徴的に表現し哲學的に思惟しているのが、まさしくこの實存・共同體構造であるかぎり、それらもまた、古代・中世においてより多く共同體的であり、近世においてより多く主體的ないしは實存的であるであらう。以下、少しく個我・社會構造の擴大・深化にともなう實存・共同體構造の展開をあとづける。そうしてここではとくに中國における哲學思想の展開——そのうちでもとくに魏晉思想から初期中國佛教思想への展開——をあきらかにするようにして。

あらかじめ、つぎの二點を述べておかねばならぬ。(a) 歴史において個我・社會的なさまざまな政治・經濟制度——たとえば官僚制、兵制、商工業など——と實存・共同體的なさまざまな文化創造——たとえば祭祀、禮樂、哲學、藝術など——が複雑微妙にかかわりつつ展開するのは、いうまでもなく、ひとりひとりの人間が個我（社會）でありつつ實存（共同體）たらんとしているからである。ひとりひとりの人間は、さまざまな社會關係のうちにあって、どこまでも、否、いよいよ深く個我であるべく執著するのであるが、それにもかかわらず根源において古來不變の眞・善・美すなわち古えの聖人以下萬民に至るまでの共同體に一體ならんとして實存に歸さんことを願求する。いかなる人間も、かかる二重の存在構造をもった一つの存在であるのである。このことを、根本の假説としておこう。それでは古代・中世・近世において、このような人間存在の集合體としての個我・社會構造と實存・共同體構造は、どのようにかわるか。そうしてひとりひとりの人間は、どのように個我を否定して、みずからの實存のもとなる眞・善・美の共同體に歸するか。わたくしは、まずはじめに、こう假説する。古代・中世・近世において、それぞれに固有なしかたで、兩構造を媒介するカリスマ的媒介點がある。かれもしくはかれなるカリスマ的媒介點は、しばしば個我（社會）に墮するけれども、本來的にはさまざまな文化活動によって個我・社會構造の外に出て、直ちに實存につながり、そこに宗教的・哲學的・藝術的などの共同體を

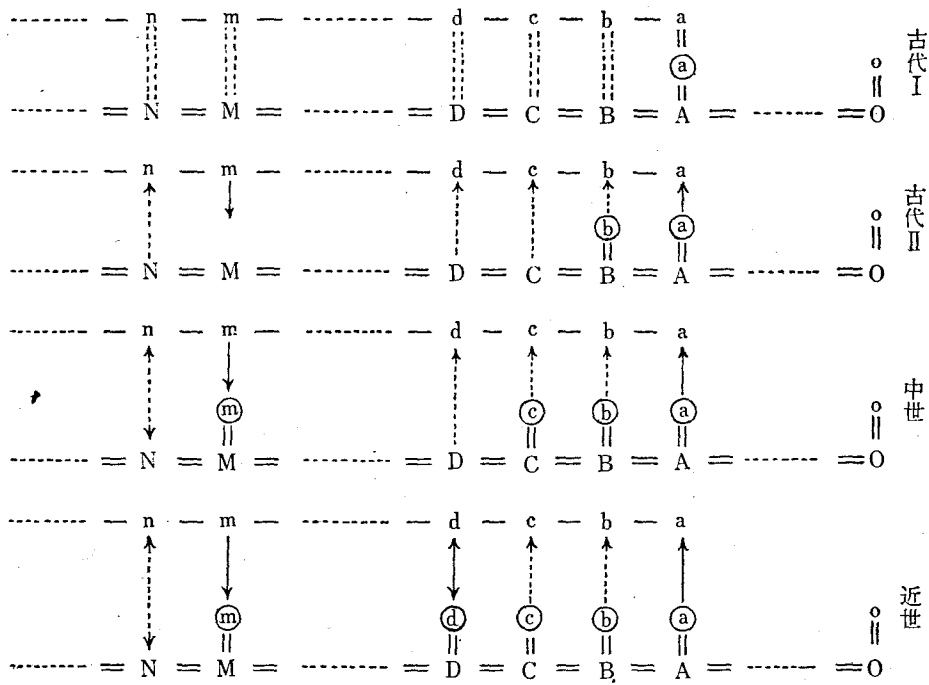
リアライズせねばならぬ。そうしてかれらなるカリスマ的媒介點が、かように實存（共同體）たらんとすること一つに、かれらを、いわば突破口として、古來いどこにもあるべき眞・善・美・美すなわち古えの聖人などの共同體が、そちらからして現成してくる。あらゆる他の人間は、かれらなるカリスマに貢納し奉仕し服従する——すなわち反個我（社會）的にかかわる——ことによって、かれらのもとなる眞・善・美の共同體に分與する。おそらくかれらカリスマを中心として、あらゆる人間が反個我的に服従し、かつかれらの祭祀・禮樂などに參與するところにこそ、歴史・社會的な共同體があるであろう。かかる兩構造の媒介點を、それぞれの個我・社會構造のうちにおける實存・共同體構造の現成點、自覺點、原點などとよぶことができるであろう。わたくしは、古代のはじめにおいては帝王ひとり、そこにおける實存・共同體構造の現成點であり、古代の末期になるにつれて、帝王とかれをめぐる少數の臣下が、そこなる實存・共同體構造の現成點であり、近世になればなるほど、多くの自由なる主體が、そこなる實存・共同體構造の現成點であると考えたい。古代から中世を経て近世になるにつれて、それぞれにおける實存・共同體構造の自覺點が一から多へと分化し個化していくと考えるのである。それはまた、文化創造の原點——あらゆる文化活動の中心——が、一から多へと普及していくことでもある。もとより近世になればなるほど、かれらの個我性は根深いのであるから、かれらの實存のもとなる共同體の現成も微弱になるであらうけれども。しばしばいわれるように、古代においては帝王ひとりが絶対的自由をもつ人格であるが、近世においてはあらゆる人間が、自由にして平等なる人格であることを自覺しはじめるのではなからうか。かかる現成點、自覺點、原點を、①A、②B、③C……と表記しよう。そこにおいて、a、b、c……とは、a、b、c……なる個我的根源なる實存を意味する。

(b) かく政治、經濟的な個我・社會構造に對して、帝王などのカリスマ的現成點を媒介にして、文化的な實存・共同體

構造が具現してくる、あらゆるひとびとは、かれら現成點に服従し參與することによって、そこなる實存・共同體構造に分與するとしても、それにしても主としてかれら現成點は、いかなる文化的實踐によって、みずからの實存に歸し、そこに實存・共同體構造をリアライズするのであるか。そうしてそれぞれの場合においてどのようなものとして實存・共同體構造をリアライズするのであるか。わたくしは、もっとも基本的なパターンとして二種の文化的實踐があると考え。それらを、かりに「原型再生」型と「實存實踐」型と特徴づけておく。前者はまず共同體をリアライズすることによって實存たんとする故に「共同體」的といってもよいし、後者はまず實存に歸することによって共同體たんとする故に「實存」的といってもよい。少しく説明しよう。(a) 古代に遡れば遡るほど、帝王などは、絶對的な神にもひとしいカリスマであり、あらゆる臣民は、ほとんど生存するというだけの個我——それすら、いとも容易に犠牲にされる——であって、まったく共同體に「埋没」している。それは、まさしく帝王などを中心として、あらゆる臣民が祭祀・禮樂などを共にしていることにもとづく。しからば祭祀・禮樂などとは、いかなる本質をもつか。神話・古傳説・經書などは、あるいは創造神の創造する共同體^{コスモス}として、あるいは祖王のもとなる氏族共同體として、あるいは古聖王のもとなる禮樂共同體として、原型的なる理想の實存・共同體構造を物語る。それらは、古え——「時」のはじめ——にあった原型の物語を物語ることによって、いまの帝王を中心とする臣民——ややもすると「時」たらざるを得ぬ——の根源にある實存・共同體構造を象徴しているのである。しかして古えの原型があったが如くに、すなわちもっとも理想的なる實存・共同體構造があるが如くに、いまの帝王が中心となって、あらゆる臣民が行爲すること、かくして古えの原型を、なるべくものままに再生すること、それこそ祭祀・禮樂などの本質である。かように神話などにしたがって祭祀・禮樂などをなし、原型を再生するときに、いまここに帝王の實存を現成點として、あらゆる臣民の^も、^とにも共同體が現成してくるのである。わたくしは、古えの原型的實存・共同體構造を○Ⅱ○と表記する。そうして「原型再生」型の實存・共同體構造の現成を、帝王につい

ては、 $a \parallel @ \parallel A$ 、もしくは後世になって帝王 a が個我・社會的でもあるときには $a \uparrow @ \parallel A$ と表記し、臣民については $b \parallel B$ 、 $c \parallel C$ などとか、 $b \uparrow B$ 、 $c \uparrow C$ などと表記する。古代においてのみならず、いつの世にも、祭祀・禮樂などによって原型を再生するところにこそ、實存・共同體構造が現成し、それにもとづいて歴史社會的な共同體も維持されていくのではなからうか。少し先回りしていえば、中國において儒家などの正統文化は、かかる原型再生型本質をもち、そのことによって共同體的であつたのではなからうか。

(β) 古代が末期になるにつれて、あるやみくもの歴史的必然にしたがつて帝王も、いよいよカリスマ性を失い個我的になるとともに、あらゆる臣民も、帝王に服従する共同體でなくなり、かれらのあいだから、われこそ霸王たらんとする諸侯が出現する。かれらが、もっとも強固に個我・社會的に對立抗爭するところから、やがて帝王を中心とする個我・社會的社會體制が、成長するであらう。古代後半には、帝王は、二重の構造の中心となる。かたや政治・經濟的な個我・社會構造を維持し、かたや祭祀・禮樂・文化的な實存・共同體構造を現成させねばならぬ。因みにいえば、帝王などの現成點を通じて、實存・共同體構造（分裂力の根源に、實存・共同體構造への統合力）が現成しているのではないかぎり、個我・社會構造は、ばらばらになり、混亂し戰亂になるであらう。とかくして帝王が個我・社會的になるとともに、あらゆる臣民のうちに帝王のカリスマ的實存・共同體力からもっとも遠いところにおいて、ひとり、ふたりと次第に多く、帝王に服従せず、帝王の政治・經濟體制の外に出て、みずからの實存に歸さんと實踐するひとびとが出現する。かれらは、いまや帝王のもとにあるのは、個我・社會構造のみ——まったくの「集合識」であり、うつろう「時」であるのみ——と絶望しては、その外に出て、みずからの實存のもとに歸して、永遠なる共同體を證せんとするのである。それだけに厳しく世俗の個我・社會性を厭い、純一無雜な實存たらんとするであらう。はじめはまだ、少數者であり、永遠をはるかに願求するのみかも知れぬ。しかし古代の社會・共同體がまったくの混亂のうちに崩壊して、中世の社會・共同體が成立するところでは、かれらは、い



よいよ多数となり、帝王の政治・經濟體制の外にこそ、かれらもまた實存に歸し、かれらに固有な文化的共同體を證するのである。わたくしは、かかる帝王政治の外に出て實存たらんと實踐するひとびとを $m \rightarrow M$ とか $m \rightarrow @ \parallel M$ の符號で表わす。古代から中世に、そうして近世になればなるほど、この「實踐實存」型の文化活動によって、帝王政治の外にさまざまな文化を創造し、「方外」の共同體をよろこぶであらう。

あらかじめ、これだけのことを述べておくならば、わたくしは、古代から中世をへて近世に至るまでにおける社會體制と哲學思想のつながり、すなわちここにいう個我・社會構造と實存・共同體構造とのつながり、を、上圖のようなモデルによって表現することができるであらう。いまはかりに古代を前後二期にわけることにする。

これらのモデルが、それぞれ、古代・中世・近世において政治・經濟的な社會構造が、どのように文化的な共同體構造につながるか、といういわば全體構造を表現するとともに、より根本的には、古代的人間・中世的人間・近世的

人間が、それぞれの程度に個我でありつつ、どのように祭祀・禮樂・諸文化活動によって實存に歸し、そこにさまざまな價值的共同體を證する^{あかし}か、といういわば人間存在論をも表現せんとすることに留意されたい。しからば中國史および中國思想史のかぎりなくゆたかな諸史實を、このようなきわめて單純なモデルに關連させて、どのように説明し得るのであるか。以下、ごく簡畧に述べてみたい。それは、また、このモデルを、より具體的に解説することにもなるであろう。

三、わたくしのモデルがいい現す中國歴史觀は、もっとも要約していえば、こうである。——殷王のもとなる祭祀共同體・周王のもとなる禮樂共同體が崩壞する過程において、戰國諸國の合從連衡のあいだに、ようやく秦漢帝王のもとなる法家的政治體制、西域貿易をもふくむ商工業活動（個我・社會構造）と帝王ひとりを中心とする儒家的といってもその根據において陰陽五行的な共同體（實存・共同體構造）が成立する、つぎに漢帝國が崩壞する過程において、魏晉南北朝の混亂と分裂のあいだに、隋唐帝王のもとなる律令的政治體制さらに廣汎におよぶ貨幣經濟（個我・社會構造）と貴族や寺觀などをも中心とする共同體（實存・共同體構造）が成立する、そうして唐帝國が崩壞する過程において、唐末五代の群雄割據のあいだに、宋帝王のもとなる軍事財政におよぶ獨裁政治體制・租税の錢納をふくむまでに普遍化した貨幣經濟（個我・社會構造）と主として士大夫階級を中心リーダーとする共同體（實存・共同體構造）が成立する……というように統一もては分裂し、分裂しては統一する過程において、つねに分裂力として作用するのは、ますます擴大深層化する個我・社會構造であり、つねに統一力として作用するのは、近世になるにつれて多くの中心をもつようになる實存・共同體構造ではなからうか。殷・周の祭祀・禮樂共同體が、まさしく周王の祭祀の政治行事化——すなわち世俗化であり個我化である——とか諸侯の「國」と「國」のあいだの盟叛などにつれて分裂し崩壞しゆくとき、諸子百家の諸思想・陰陽五行説・神仙方術などとしてこそ、あらたな統一を模索する實存・共同體構造が現成しはじめる、そこから秦漢帝國における官僚制支配なる個我・社會構造と儒家政治を根據づける陰陽五行的乃至組織的祭祀なる實存・共同體構造との均衡^{バランス}が成立するに至る、つぎに漢

帝國が、まさしく帝王政治の宦官による腐敗と郷曲の豪族の貴族化などにつれて分裂し崩壊しゆくとき、貴族の方外の遊び、さらには佛教・道教思想などとして、あらたな統一を指向する實存・共同體構造が現成しはじめ、そこから隋唐帝國における律令體制なる個我・社會構造と貴族文化乃至佛教道教文化なる實存・共同體構造との均衡が成立するに至る、そうして唐帝國がまさしく帝王の外戚の專横と地方藩鎮の跋扈などともに分裂し崩壊しゆくとき、禪思想、さらには新儒學思想などとして、あらたな統一に達せんとする實存・共同體構造が現成しはじめる、そこから宋代における獨裁政治體制なる個我・社會構造と士大夫文化なる實存・共同體構造との均衡が成立するに至る……というように、殷周共同體からはじめて、秦漢帝國・隋唐帝國・宋以後の諸王朝を、やみくもに増大する個我・社會構造とそれぞれにふさわしい現成點によつて現成する實存・共同體構造との均衡として分析し得るのではなからうか。わたくしは、ここに上述した二つの運動原理を確認することもできるであらう。すなわち、A 個我・社會構造の擴大深層化は、たとえばつぎのような諸現象にみられるであらう。帝王權の變質過程——殷周帝王權の祖先傳來の超越的カリスマ性から秦漢帝王權の封禪の儀式など陰陽五行的乃至組織的祭祀にもとづくカリスマ性へ、そうしてさらに南北朝隋唐においてますます武力政權化して、ついに宋帝王のもとにおける軍事權力の集中に至るであらう。官制の推移——古代の禮教的官制から漸く合理的機能的な官制へと推移しゆくであらう。商工業の發展擴大——宮崎博士の景氣循環グラフを想起すればよからうか。B つぎに實存・共同體構造の個別化は、たとえばつぎのように現象するであらう。祭祀・禮樂・文化創造の原點の分化——殷周における帝王ひとりを中心とする祭祀・禮樂は、あらゆる文化活動の集約であらう。しかし春秋末頃より孔子などを原型として、帝王ならざる臣民も自覺的に文化を傳承し創造しはじめ、秦漢には、五經博士など、高官層も、魏晉以後には、さらに廣く貴族・僧侶・道士なども、そうして宋以後において、士大夫をはじめ庶民に至るまでが、文化の自覺的な傳承者・創造者となるであらう。漢代以後の選舉制度の進展——前漢武帝のときに「吏民の賢なる者を撰ぶ」べくはじまったとさ

れる選舉制度は、魏晉の頃より貴族を排他的に選ぶ九品官人法へと移行し、それがさらに隋唐の頃より漸々に科擧へと移行して、ついには宋以後の士大夫^太を選ぶ科擧として完成されるのであろうが、それらの本質は、わたくしのモデルによれば、いよいよ發達する官僚制なる個我・社會構造と帝王ひとりから少數の臣下、さらには貴族など、士大夫^太など、というようないよいよ多くの自覺點をもつようになる實存・共同體構造とを媒介するところにある。秦漢以來の官僚制そのものは、どうしても個我・社會構造であるが、ひとりひとりの官僚に文化的傳承・創造の中心なるひとびとを選舉し、かれらをいわば現成點として實存・共同體構造が現成するようにせんとするのである。（因みにかかる帝王に服従しつつ、しかも文化的傳承・創造の中心なるひとびとを、 $b \rightarrow \oplus B, c \rightarrow \odot C$ 、などと表示している。）かくしてはじめて、それぞれの時代における兩構造が均衡するであらう。漢以後の中國社會構造にとって、かかる選舉が、いかに根本的な制度であつたことか。

中國學の専門家でないわたくしとしては、中國史の展開の基本構造を、ともあれ以上のように、わたくしのモデルによつて解釋することとする。それでは、いよいよ本題に歸つて、中國思想史の展開は、その同じモデルによつて、どのように説明し得るか。魏晉思想が、必然的に初期中國佛教思想へと展開せざるを得ぬ所以は、如何。そこからして中國佛教思想史研究の課題は、そもそも那邊にあるか。……いまはごく簡略に、これらの問いに對する答えの要點を述べて、以てこの序を結ぶこととしよう。

中國思想史とは、わたくしのモデルによつていえば、もっとも根本的には、殷周から秦漢へ、秦漢から隋唐へ、そうしてさらに宋以後へというように、それぞれの時代に固有の諸文化ここではさしあたり諸思想を、創造し展開させてきた實存・共同體構造そのものである。それは、ひとりの哲學者が、ギリシャ以來のヨーロッパ思想史について、

……まったくの少數者がふとしたひらめきによつて、そしてまだはつきりしないままに覺るだけであらうし、もしそれにふさわしい論理のひろさと言葉のうつくしさを以て表現するとなれば、いかなる哲人もできないであらうが、

——しかしながらひとつの文化の多様な諸思想のもとには、もつとも根本の哲學思想がある。……そこからして、それぞれの時代の具體的な歴史的條件にはたらきかけるべく、つぎからつぎへと個々の諸思想が、ふき出してくる。

(A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, Mentor Book ed., pp. 14, 19, 23, 33.)

という意味での根本の哲學思想である。中國の思想家たちは、かかる根本の哲學思想を、「天」とか「道」とか「理」などといった表していたであろう。いまもし、殷周以後のそれぞれの時代の歴史的條件にはたらきかけるべく、さまざまな思想をふき出させていた根本の哲學思想そのもの——すなわち實存・共同體構造そのもの——を問うのであれば、わたくしは、古聖王以來、いつの世の中國思想のもとにもあったし、またあるであろう根本の哲學思想そのものを問うこととなるであろう。それは、すなわち中國思想史のさまざまな諸思想を、その根本の哲學思想とのつながりにおいて問うことであり、おそらくそこに歴史的な諸思想につながる永遠なる哲學的眞理そのものの本質構造についての難問があるであろう。

しかしながら中國思想史とは、より一般的には、殷周から秦漢へ、秦漢から隋唐へ、そうして隋唐から宋以後へというそれぞれの時代に生きたひとびとにとって、とくに帝王とか高位の文官とか貴族と僧侶とか士大夫^太など、さきという自覺點にとって、どのようににかかる根本の哲學思想——すなわち實存・共同體構造——が現成していたか、を問うことでもある。それは、それぞれに歴史的な人間存在のどのような實存のもとに、どのような哲學思想がひらけていたか、を問うことであり、そこにはじめて、なんらかの歴史性をもった諸實存のもととなる諸哲學思想があるであろう。しかればかかる諸實存のもととなる諸哲學思想は、どのようにに歴史的に展開したと考えることができるか。

わたくしのモデルにしたがって、二つの主たる歴史的展開があったと考える。

A 古聖王以來の祭祀・禮樂即政治にもづく共同體から、ようやく帝王政治の外に自覺される哲學的眞理へ。いわゆる「宗教から哲學へ」をここに認めたい。——「原型再生」型思想の展開。

B 世俗を否定する神仙方術的諸實踐から、ようやく主體的に自己の根源にふかまる實存的思惟へ。さきに倣って「呪術から實存へ」とでもいえようか。——「實存實踐」型思想の展開。

これら二つのテーゼ、いささか解説を要するであろう。

A 上帝にもつらなる祖王たちに貞^とならずには何ごともできないかの如くに殷王を中心とする貞人たちが卜占し、殷王がその吉凶を判斷して、祭祀・征伐・狩獵・農耕儀禮などを行^とり行^とう、もとより貞人に代表される諸氏族も、卜占の神意につつしみたがう——そこに上帝乃至祖王にもとづく殷王のカリスマを中心とする諸氏族の共同體が實現されていたであろう。あらたに「昊天の成命」を受けた文王・武王など周王が、「諸侯を封じ、宗彝を班ち賜り、分器を作り」、かくして周王を中心とする諸侯が、それらの祭器によって祭祀し、やがて禮樂を發達させる——そこに天命にもとづく周王のカリスマを中心とする諸國の共同體が實現されていたであろう。しかしいま「王道は衰え、禮義は廢れ、政教は失われ、國は政を異にし、家は俗を殊にして、變風・變雅が作^{おこ}る」とときには、いったい、どこに共同體が求められるか。さきのモデルにしたがっていえば、こうである。周王の祭政の墮落・世俗化とともに、諸侯の支配する諸國が分立し攻伐をくり返すようになり、それら諸國において官僚制など個我^一社會構造が發達しはじめる、そうして周王の絶對的カリスマが失われるとともに、諸侯乃至諸國王の相對的カリスマが個々に成立しはじめる、ということは即ち周王を唯一の中心とする共同體がいよいよ多くの中心のもつ共同體へと分化することであろう——そこにおいて春秋から戰國への諸國王そうしてかれらとともに諸子思想家たちが問わざるを得なかった課題は、いかにして霸王たるか、である。さらに究極的には、いかにして帝王たるか、である。すなわちこの問いが問うのは、つぎのことである。諸國王の政治は、ここにいう歴史的必然性によって、他國との外交・軍事においても、國內の行政・税・兵などの諸制度においても、ますます個我^一社會的たらざるを得なくなっている。否、ある國が、もっとも個我^一社會的に進歩して強大になり、まったく軍事的——個我^一社會的

——に他國を併呑することによってのみ、諸國の統一は回復されるであろう。けっきょく秦國がそうしたように。しかしそれだけでは、覇者ではあっても、王者たり得ないのである。王者たる者は、天命をうけて、みずからを中心として天なる根源的統一——ここにいう實存・共同體構造——を現成させなくてはならないのである。そこで問われるのである。諸國王の政治がいよいよ個我・社會的になり、かつての周王のもとなる共同體がたかだか諸國王を中心とする共同體へと分化しているときに、そしてそのみがいわば歴史的現實であるときに、いかにして王者たるべく、諸共同體を根據づける根本の共同體——實存・共同體構造そのもの——を現成させるか、と。したがって諸子思想家たちは、たしかにあるいは進歩的に個我・社會的な法家政策を進言したり、あるいは保守的にかつての周王中心の儒家的共同體を再現せんとするが、かれらは、いずれも、やがて諸國王にとっての歴史的現實たる法家的諸支配體制と儒家的諸共同體とを、いまや「天」とか「道」とかとして自覺される根本の共同體によって、哲學的に根據づけるようにならざるを得ぬ。わたくしには、ここに古え周王を中心とする諸侯の祭政によって現成していた根本の共同體から、諸國王の法家・儒家的政治の外に、しかしその根據に自覺される哲學的眞理へ、すなわちいわゆる「宗教」から「哲學」へのプロセスがあるように思われる。ここにはじめて、諸國王のもとなる法家的諸支配體制と儒家的諸共同體をなんらか外から根據づける哲學的眞理が自覺されるようになるのではないか。いわゆる秦漢の交の諸哲學思想——韓非子の解老・喻老篇など、易の繫辭傳、禮記の禮運・樂記・中庸篇など、さらには莊子の外・雜篇、淮南子、司馬談の六家要旨などを、かように展開してきた「哲學」ということができるのではなからうか。したがって秦漢以後をもふくめて帝王政治の中心テーマ、ということはずなわち中國思想史の中心テーマの一は、つぎの問いにあるといつてよい。帝王は、帝王たるべく、いかにして、いまや哲學的眞理として存在する根本の共同體を、みずからのもとに體現し、あまねく現成させるか、そうしてかく現成する哲學的眞理からして、いよいよ擴大深化する法家的（もしくは合理的）諸支配體制といよいよ多くの中心をもつように分化する儒家的（もしくは

は倫理的) 諸共同體とを根據づけるか、と。あるいはこういってもよい。帝王は、いかなるありかたの帝王であることによつて、もっとも根源的な秩序の中心として、法家的諸秩序と儒家的諸秩序を創始し繼承することができるか、と。かかる中心テーマの根本にある問いは、さらに一言にしていえば、帝王が、法家・儒家的諸秩序の根源であるとすれば、その原型ともいふべき「聖人とは何か」であろう。わたくしは、このように問う哲學思想を、帝王的聖人論とよんでおく。

B ところで上述したように周王の聖なるカリスマが墮落するにともない諸國王の世俗的な諸支配體制がいよいよ發達し、かつての周王中心の祭政共同體も諸國王のもとにいよいよ多中心化すること、——かかる社會構造のうきと一つにつながった思想史の展開は、唯に、上にいうように周王中心の祭政共同體が、いまや帝王の法家・儒家的政治をいわば外から根據づける哲學的眞理として現成するようになる、ということのみではない。これまで周王のカリスマにもとづく祭政に分與することによつてのみみずからのもとなる共同體性にかかわってきた諸國の臣や民が、もし、なんらかの機縁に周王のみならず、諸國王の政治の世俗化にも絶望してしまふならば、かれらは、諸國王政治の外に出て、みずからのもとなる實存に歸し、そこに永遠なる共同體性を願求するのではなからうか。もっともはやく周室の衰微がきまつた頃、楚國にうたわれるようになった楚辭の文學、宋國などにおいて思惟されるようになった老莊の哲學、齊國などにおいて求められるようになった神仙方術、——これら周からみれば邊境に育った文化には、諸國王政治の世俗化に對するふかい絶望と絶望すればするほどみずからの實存に求めるより外ない共同體性へのパトスとがあると思う。かれらは、あるいは「朕が時の當らざるを哀し」んで、巫の舞樂の傳統によつてエクスタシーに入りつつ、神仙たちにま見えんと「遠遊」するをうたい、あるいはあらゆる「道の道とすべき」を批判して、はなはだ實存的に「靜」であり「一を抱き氣を専らにし」つつ、「無爲にして爲さざるなき道」に歸するを説き、あるいはきよらかにすぎるまでに世俗のけがれを忌みきらつて、祈禱・長生不死・神仙などなどの方術を實踐しつつ、海中の三神山(蓬萊・方丈・瀛洲)に「不死之藥」を求めることをおしえ

る。ここには古來の帝王中心の中國文化にはなかった、まったくあらたなる文化創造——世俗を否定してみずからの實存に歸することによって文化を創造し根本の共同體をリアライズせんとする——がある。もし秦漢以後も帝王を中心とする中國社會がますます世俗化しいよいよ共同體性を弱めていくとするならば、いよいよ多くの人々——すなわち漢の「志を失った賢人」たちからはじめてさらに多くの貴族や士大夫^{太夫}など——も、帝王中心の政治・經濟などの世俗性、虚偽性などに絶望し、絶望してはそのような王政の「方」の「外」に出て、みずからの實存のもとにあらたなる共同體性を證^{あかし}せんとせざるを得ぬ。かれらは、はじめのあいだ、唯々帝王政治にまつわるままならぬ吉凶禍福に悲憤し元慨し、「精を結んで遠遊し」、赤松子や王喬のような神仙にもならんとするのであるが、やがてかように「方内」の俗を厭い、欲望を「損し又損す」ことによってのみ、「無爲にして爲さざることなき」道——古えの聖人のもとにもあった哲學的眞理——につながることを知ることになる。もはや必ずしも帝王に従屬し帝王政治に分與しなくとも、かえってそれに反してみずからの實存に歸するところこそ、古聖王にもつながる道——哲學的眞理——があることをさとするのである。ともあれ、かれらのかたくなに世俗を逃れ、ひたすら隱逸に安んぜんとする生の根本にある問いは、いかにして、みずからの實存からして神仙になるか、あるいはついには聖人になるか、という「いかにして……になるか」にあったといつてよからう。かれらの哲學思想を、神仙的聖人論とよんでおこう。

さて上來屢説するように、秦漢以後においても帝王を中心とする中國社會構造は、わたくしのモデルにしたがっていえば、二つの様相をもって展開する。一は、帝王權におけるカリスマの喪失にともなう武力權力化、官制・税制・兵制などにおける禮教的諸制からいわば合理的諸制度への推移、そうして商工業生産力の發展などというように擴大深化する個我・社會構造。二は、帝王ひとりを中心點とする祭祀・禮樂・文化活動からまずは五經博士など高位の文官をも、つぎには貴族・僧侶など、さらには士大夫^{太夫}などをも中心點とするより多彩なより人間的な文化創造へというようにいよいよ多中心

化する實存——共同體構造。(ということはずなわち、歴史的現實としては、いよいよ多くの中心をもつ共同體、したがってひとつひとつは、いよいよ小さい範圍をもつ共同體への分化を伴っているであろう。)——かように中國社會構造が展開するとするならば、それに相應してどのように上述したような中國思想史の二つの主流の秦漢以後における展開を説明することができるか。

わたくしのモデルによって、つぎのようにいえるであろう。かく帝王を中心とする法家・儒家的社會構造は、さきという歴史的必然性によって、どんどん、もはや哲學的眞理としてのみ自覺される根源の共同體から離脱しゆくのであるけれども、帝王をはじめとして官僚・貴族などとのあらゆる個々の人間はなんらかのしかたで、それぞれの人間の本質でもある哲學的眞理としての根源の共同體にかかわらざるを得ないし、またかれらなる自覺點にかかわるところにおいてのみ哲學的眞理としての根源の共同體も存在している。ひとりひとりの人間も、いかんともし難く、どんどん個我化していくにもかかわらず、どうしても文化の根源たる共同體につながらんと努力し、またひとりひとりの人間を文化にかかわり共同體につながらしめんとして根源の共同體の方からもはたらきかけているのである。したがって秦漢以後の中國思想史とは、それぞれの時代の社會構造をつくりなす帝王をはじめとするあらゆる個々の人間が、どのように哲學的眞理としての根本の共同體にかかわるか、の展開過程であるといつてよい。しかもそれぞれの時代に固有の現成點を媒介にして、である。それは、どのように展開するといふことができるか。わたくしは、ひとまず、つぎのような三つのプロセス——それぞれ亂世によって區切られた——があると考えるのである。

(a) 秦漢の古代思想——秦および漢初の諸帝王は、ここにあらたに統一帝國を建設するにあたって、官僚組織を整備し郡縣制支配を貫徹させるべく、「虐」といわれるまでに法家政治を苛酷にせざるを得なかったようである。しかし他方、かれらは、帝王カリスマとして根源的統一の中心であるべく、陰陽五行説にしたがって天・地・秦一神を祭祀したり、なにかんづく受命の封禪の儀式をとり行わんとしたり、あるいは黃老の術によって無爲清靜にして「大道に合」せんとしたり

する。したがって秦および漢初の諸帝王のもとにおいて、かれらの権力による法家的な支配とそのカリスマ的權威のもとづく天・道などの哲學的眞理としての根本の共同體とが分離してしまっていた、といえるのではなからうか。わたくしには、漢初よりして「七十餘歳」、武帝の策問に對えた董仲舒の「天人三策」は、まさしくかかる秦漢以後の帝王權に本質的な分離を媒介するべく、「仁德」によって「教化」する儒家政治を主とせよ、と説いているように思われる。曰く、「王者たるもの、爲すところ有らんと欲すれば、その端を天に求むべきである。天道の大なるものは、陰陽にある。陽は德であり、陰は刑である。……天は德に任せて刑には任さない。……王者は天意を承けて事に従う。故に德教に任せて刑には任さないのである。……」と。ここに提言される儒家政治は、具さにはほぼ四點、(イ) 太學を興すこと、(ロ) 鄉舉里選、(ハ) 太夫理念の確立、(ニ) 儒教一尊、であり、以後帝王政治の基本になるものばかりであるが、その主旨は、古來の中國文化の母體たる儒家的共同體を保存・育成せよ、というにある。かように帝王權そのものが、その法家的支配を從として、古來の中國文化を傳え再生する儒家的共同體を保存・育成することによってのみ、「天意を承けて事に従う」すなわちそれらの儒家的共同體を媒介として天・道などの根本の共同體を實現することとなるのである。ここに漢以後の帝王權の三重構造がみられる。すなわち(α) 政治權力として法家的に支配し、(β) いわば文化的權威として儒家政治を行い、(γ) カリスマ的權威として天・地・泰一神などを祭祀する。しからは董仲舒以後の漢の諸思想は、つぎのような基本構造をもつであろう。帝王を中心とする法家的支配體制と儒家的共同體とが、くまぐまにわたるまで陰陽五行原理によって根據づけられ、その陰陽五行原理が、さらに天・道などの哲學的眞理によって根據づけられるようになる。かくして「人の社會・共同體構造が、陰陽五行原理を媒介として「天」の根本の共同體に「相與」するであろう。いまもし、帝王中心の祭政が、必然的にふたたび個我化して墮落せざるを得ぬとすれば、かれら帝王は、もはや狂信ともいふべきまでに、みずからの法家・儒家的政治とくに後者の規範たる儒家經典そのものを、陰陽五行原理によって根據づけんと狂奔しはじ

める。かかる帝王權をなんとしても陰陽五行原理したがって天・道などの根本の共同體からして保證せんとするパトスが、前漢の末より王莽の新を経て後漢にわたって織緯思想を簇出させるであろう。わたくしは、これらの思想の基本にあるものを、陰陽五行原理にもとづく「天人相與の哲學」とでもよんでおく。(補論一ノ二)しかしこの主流の思想の外に、きわめて個人的なレベルにおいて、「吉凶の……恒に反仄する」帝王政治に絶望し、みずからの實存に歸し永遠たらんとするひとびとがある。かれらの思想を、いわゆる「賢人失志之賦」とか發掘資料などに畫かれたシンボリズムにみることでできるであろう。(補論二ノ二)もとより、そのもっとも充實した哲學的表現は、後漢の王充の論衡などにみるべきであろうけれども。

(b) 魏晉以後の中世思想——後漢も末になればなるほど、さしもの漢帝國の帝王權が、外戚と宦官の私欲に「濁」されて、ますますカリスマ的權威を喪い、各地に跋扈する豪族のもとなる諸共同體を統合するべき力を弛緩させていくであろう。かれら豪族のもとなる諸共同體のあいだに——かれらが「濁」につくにしても、それに反對して「清」たらんとするにしても——對立抗爭し分裂せんとするエネルギーが鬱積する。ときにそのような分裂の摩擦のもっともはげしいところよりして、あらたな「黃天」のカリスマ的權威のもとなる根本の共同體の再現を冀求して黃巾の宗教運動が爆發し、社會混亂がきわまる。漢の大將軍として曹操が、この大混亂を治めて「九錫を加えられ、二十郡に封ぜられ、魏王に爵せられ」、「一切の用人行政、興師討伐は、みな鄴よりして令を出す」ようになって二十年、ついにみずから「帝と稱する」には至らなかったが、子の曹丕の代に至ってはじめて禪讓革命が行われ、以後「晉・宋・齊・梁・北齊・後周および陳・隋、みな之に倣い」、唐の高祖も「征誅せんとして起り」ながら、やはり禪讓革命の形式を假りたという。しかしかように魏晉以後の諸王朝が、それぞれ、いかに九錫文を與えられ、禪讓を承けて成立したのであるとしても、その諸帝王は、もはや、唯一の絶對的カリスマ——唯一の文化的傳承・創造の根源——ではあり得なくなっている。それらの王朝の始祖たち

は、どちらかといえば、宦官の末裔であったり、帝位の篡奪者であったり、さらには胡族の王であったり、寒人層出身の武人などであったりする。もはやかれら帝王のみならず、それぞれ郷黨の「輿論」に推挽される豪族、そうしてやがて貴族たちこそが、「濁」ならざる「清」なる文化的諸價値の傳承者であり創造者であり、したがっていまやいくつものに分化した共同體のひとつひとつの中心點となっている。かように帝王權は、けっして文化的權威を失ったわけではないけれども、いかんとも世俗性を否み難くなり、それとともに貴族たちが、みずからの自由なる文化創造をよろこぶようになるとき、かれら帝王と貴族は、つぎのような二つのしかたで、哲學的眞理としての根本の共同體を自覺するであろう。(α)帝王およびその側近にあつて帝王政治に參與するひとびとは、この哲學的眞理なる根本の共同體からして、ここにあらたに成立した帝王權を根據づけんとするけれども、その帝王權がたちまち墮落腐敗して個性・世俗性を露呈してくればくるほど、現實の帝王權とのかかわりを捨象してしまつて、理念的に古えの聖人のもとにあつた道・無などの哲學的眞理そのものを思惟するようになる。そこからして、けっして帝王政治を否定するのではないけれども、もっぱら理念的・哲學的に帝王政治を根據づけんとする老・莊・易の哲學が流行するであろう。そうしてややもすると帝王政治の外に出て玄學論議にふける「方外の遊び」がひろくおこなわれるようになるであろう。(補論一ノ二)(β)しかし他方、かかる帝王權の世俗性・虚偽性にもとづく對立抗爭におそれおののいて、それをきびしく否定し逃避せんとするひとびとがある。かれらは、嵇康にもっとも明確にみられるように、もはや唯々世俗を逃れて「清白」の實存に歸し神仙たらんとねがうにはとどまらない、むしろ古えの聖人のもとにおいてそうであつたように、かく無爲虚靜の實存に歸することによつてのみ、無爲の道なる哲學的眞理——根本の共同體——をふたたび實現し得るであろうことを自覺しはじめている。(補論二ノ三)しからば(α)のひとびとは、はじめにまず哲學的眞理について思惟しつつ、それを「方外」の實存に求めるようになり、(β)のひとびとは、はじめに實存たらんと求めつつ、それが哲學的眞理につながることを自覺しはじめているといつてよい。ここにお

いて(α)も(β)も、けっきょく、一つの問いを問うこととなるであろう。もはや帝王でなくとも、そうして帝王政治に従属するのでなくとも、むしろその「方」の「外」に出て實存をきわめることによってのみ、哲學的眞理を體得して、聖人になることができるのではなからうか、そうだとすれば、それは、どのような聖人であるか、そしていかにしてその聖人になることができるか、と。わたくしは、八王の亂から永嘉の亂をへて北には五胡十六國が興亡し南には東晉以下の流寓政權が存續し、かくして古來の帝王のカリスマ的權威がもっとも弱少化したところにおいて、この一つの問いが、きびしく問われるようになり、佛教は、まさしくこの問いに答える哲學として受容され展開していくと思う。古來の中國思想において、帝王ならざる人間が聖人になるということは、ほとんど考えられないところであつたろう。(補論三) 中國思想史は、上述のような過程をへて、必然的にこの問いを問うこととなり、まさしくそれに答えるべく外來佛教を受容しつつ展開していく、したがって中國思想そのものの展開が、以後における中國佛教思想の展開であつて、それが、ついには宋以後の中國思想へと連續するのではなくてはならぬ。わたくしは、かかる魏晉思想から中國佛教思想への展開の根本にある哲學を「方外の哲學」とよんでおくことにしよう。

(c) 宋以後の近世思想——かくして隋唐帝國が、北地出身の諸帝王のもとの律令制的社會體制と佛教などに象徵される「方外の哲學」なる根本の共同體との均衡に成立っているとすれば、それは、ここにいる歴史的必然性によって、帝王政治そのものがさらに個我化し世俗化して外戚の專横・藩鎮の獨立などなどをもたらし、そこからより合理的な兩稅・專賣などの諸制度が成立しはじめ、またかぎられた官僚・貴族・僧侶など以外にも、さらに廣汎なひとびとが文化創造しはじめる過程とともに崩壊するであろう。それは、一方においてはさらに多方面にわたつて合理的な諸制度を成立させる社會體制の展開であり、他方においてはより廣汎なひとびとのもとに自覺されるようになる哲學的眞理の展開である。わたくしは、それまで帝王・貴族・僧侶などの少數者が實存たらしめて「方外」に思惟していた哲學的眞理が、いまやますます

す廣汎な士大夫などのもとに自覺されるときに、かれらひとりひとりの主體のもとに現前してくる哲學的眞理という意味をもつようになると思う。かつてひたすら帝王政治の「方」の「外」なる實存のもとに思惟されていた哲學的眞理なる根本の共同體が、いまやひとりひとりの人間の現實存在、とくに儒家的・倫理的な存在を、むしろそちらからして根據づくと現前してくる哲學的眞理として自覺されるようになるのである。はじめにまず南北朝以來の「方外」的佛教諸思想が、隋唐の天台・華嚴思想などへと集大成されていく頃より、佛教者たちのあいだには、かれらの禪定を修行し、また念佛する「心」においてこそ、佛なる根本の哲學的眞理が現前してくる、という禪・念佛思想が成立しはじめる。それは、唐後半期の南方において、「卽心是佛」の禪思想にきわまって、そこから宋以後の禪中心の佛教思想へとつらなっていくであろう。他方かようにひとりひとりの人間の現實存在なる「心」において根本の哲學的眞理が自覺されるようになるならば、唐末・五代の頃よりますます廣汎に興ってくる士大夫たちにとって、もっとも具體的な現實である儒家的・倫理的な存在のものとなる「心」においても、道・理などの根本の哲學的眞理が自覺されるようになるであろう。かくして儒家經典に説かれる儒教倫理を道・理などの哲學的眞理からして根據づける宋學が成立するのではなからうか。とまれ、これら禪・念佛思想から宋學へとつながるうごきの根本にある哲學を、「心の哲學」とよんでおくこととしよう。

わたくしのモデルは、かように中國社會について(i) 帝王權の變質(カリスマ的權威から武力權力へ)、官僚制のいわば機能化、(禮制的官僚から政治・經濟的官僚へ)、商工業活動の發達などなどの諸現象をともないつつ個我・社會構造が展開すること、(ii) 帝王ひとりを中心とする祭祀的共同體から帝王のみならず少數の文官をも中心とする文化的共同體へ、さらには貴族・僧・道をも、さらにひろく士大夫などをも中心とするそれへ、(したがってかれらを統合の中心とする歴史的現實としての共同體も、いよいよ多中心化するであろう)というように實存・共同體構造が分化することを假説しようとし、そうしてそれにもなつて中國思想について(iii) 殷周的祭祀共同體が諸「國」へ分裂しゆく過程において天・道などの哲學的眞理として根本の共同體が思

惟されるようになり、(i)(ii)の如くに發展する中國社會を、そのような根源の共同體から根據づけるべく、秦漢においては陰陽五行的「天人相與の哲學」が展開し、魏晉以後において逸民的乃至は佛教・道教的「方外の哲學」が、そうして唐末以後において禪的乃至宋學的「心の哲學」が展開するであろうことを提言しようとする。しからばはじめにかかげた問い、中國文化は何故にまたいかにして佛教を受容するか、が、どのように答えられるかも、ほぼあきらかであろう。すなわち、秦漢における兩構造のバランス——帝王中心の法家・儒家的社會が「天人相與の哲學」を介して根源の共同體から根據づけられる——が崩壊したあと、魏晉以後において歷代帝王は、いよいよカリスマ的權威を弱め、貴族などをも文化的權威の中心とする所謂貴族制社會が成立するであろうが、かかる帝王のみならず貴族をも中心とする中國社會とのあらたなるバランスに達するべく、さまざまな類型の哲學思想が展開する。そのうちでとりあぐべき第一は、帝王權をどこまでも肯定し、帝王を中心として根本の共同體を再現せんとする哲學思想。——帝王權がいよいよ世俗化するにもかかわらず、帝王權を肯定し、帝王を中心として道・理などの根本の共同體を實現しようと思惟するところから、ついには現實の帝王政治を捨象してしまつて、どのように古聖王のもとに道が現成していたか、そもそも古えの聖人とはどのような人間であるか、道とはいかなる存在であるか、を問うようになる。魏制の制定に參じた劉邵の「人物志」、魏末正始之風を代表する王弼の「周易略例」・「老子注」、晉の忠臣裴頠の「崇有論」、晉末八王のひとりに仕えた郭象の「莊子注」などに、そのような哲學思想の展開をあとづけることができるであろう。(補論一ノ二)第二、帝王權の世俗化に絶望し、帝王政治の外に根本の共同體を求める哲學思想。——帝王權の腐敗墮落のためにこそ、帝王政治より排斥されて志を失い、ひたすら自らの清白の實存に歸し、あるいは神仙ともなつて永遠の世界に飛翔せんとするところから、いかにして神仙になるか、いかにして永遠たるか、を問うようになる。古く楚辭、老莊思想、神仙思想(補論二ノ二)から漢のいわゆる「賢人失志之賦」(補論二ノ二)、後漢の王充の「論衡」などを經て、とくに魏の嵇康の哲學思想に、そのような哲學思想の系譜を辿ることがで

きるであろう（補論二ノ三）。わたくしは、以上の第一の類型の思想家が、聖人のもとなる道のいかんを問いつつ、やがて帝王のみならず貴族たちも「足るを知る」とき聖人になり得ることを自覺はじめ、第二の類型の思想家が、神仙になるには、と問いつつ、ついにはそれは即ち道を體して聖人になること、と知りはじめ、晉末、八王・永嘉の亂後、北に五胡十六國が興亡し、南に東晉が流寓する頃より、帝王や貴族たちが、いかにして聖人になるか、そもそも聖人になり得る根據やいかん、を問うようになって、ここに佛教——出家して禪定を修行して智慧によって悟って佛という聖人になる教——を受容して答えていく、と考えたい。胡族治下、はなはだしい戰亂を避けて轉々しながら佛教教團をきびしく統率していた釋道安の佛教思想（補論三）と江南のあるいは會稽山に隱棲しあるいは建康に出て名流貴族との清談佛教をリードしていた支遁の佛教思想（別の機會にとりあげたい）とに、そのような佛教化された中國思想、もしくは中國化された佛教思想をたしかめることができるであろう。

それでは中國佛教思想史の研究の課題はどこにあるか、について一言するならば、少くともその一は、つぎのことにあろう。かように中國佛教思想が、いかにして聖人になるかに答えつつ「方外の哲學」として展開していくところから、どのようなプロセスを経て、その「方外」に求められた哲學的眞理——根本の共同體——を主體的・實踐的に直證する「心の哲學」が生れるであろうか、と。北朝においては如何、南朝においては如何、と。そうしてそのような佛教の「心の哲學」が、どのように宋以後の新儒學運動へと展開していくであろうか、と。

わたくしは、わたくしのモデルの言わんとするおおよそ以上のような作業假説を、ここに列敍した思想家たちの文章に證明するべく、わずかに斷片的なデッサンを試みているにすぎない。他に専門をもつわたくしには、それらをまとめあげて、この序に對する本論とするだけの暇はなさそうであるし、さりとて假説の出しばなし、ということも心苦しい。以下にわたくしのデッサンを、いくつか、斷片的であるままに補論として附することをお許しいただきたい。この序とともども、

インド佛教の専攻者が中國佛教の研究をはじめるにあたって、せざるを得なかった中國史および中國思想史の勉強よりの豫備報告とでもいえるであらうか。

一 帝王的聖人論——哲學的眞理の展開——

いまここでは殷王朝の祭政のカリスマ的權威が衰頽しはじめるとともに、のちに「經書」に記録される哲學思想の萌芽がはるか西方渭水のはとりに展開し、それにもとづいて周王朝の「禮」の社會構造が整備されていつたであらうこと、そうして周王朝の宗主權が没落したところから戰國「諸子」の哲學思想が開花し、それらがとくに燕齊の邊地に展開した陰陽五行説を中心に見事にアマルガメートされて、秦・漢帝國の法家＝儒家的社會構造が形成されていつたであらうこと、そんなことを縷説する必要があるまい。いいたいことは唯、どうやら舊い社會構造が崩壊しはじめると新しい社會構造へのエネルギーは、まずはじめにその邊境においてさまざまな哲學思想として潰出する、それらが取捨選擇され融合されて、新しい社會構造が完成される。そうしてそれがまた必然的に崩壊して同様の過程をくり返すようだ、どうもそうらしい、ということである。もし中國史における社會構造の變動・崩壊・再生のプロセスに、哲學思想というファクターを導入して考えるならば、——導入せねばならぬというのが、わたくしの主張である——そのように考えるのが、よ

さそうだ。そうすると、古代・中世・近世の社會構造そのものの本質的構成要素としてさまざまな哲學思想は説明されねばならぬが、ここではさしあたり前漢の董仲舒の哲學思想と魏晉の老莊思想とをとりあげて、そのようなあらたな社會構造を根據づけるべき哲學思想として解釋してみよう。前者は、まさしく古代秦漢の社會構造を根據づけ安定させた哲學思想として、後者は、中世隋唐の社會構造の基礎構造をなす佛教思想に至るまでの前史として、ではあるが。

補論一ノ一

秦漢の帝王的聖人論

殷王はともかく、周王から周王へつたえられる祭禮こそが、周の禮教的共同體の中心であり、そこなる文化活動の根源であつたとき、それはどのような哲學的構造をもつていたか。

聖人は、……天地に象^{かた}どりて禮樂を制る。……

……人の性に男女の性・妒忌^との別あり。爲に婚姻の禮を制る。長幼を交接するの序あり。爲に鄉飲の禮を制る。死せるを哀しみ遠きを思ふの情あり、爲に喪祭の禮を制る。尊きを尊び上を敬するの心あり。爲に朝覲の禮を制る。哀しみには哭踊するの節あり、樂^{よろこ}びには歌舞するの容あり。正しき人は、以てその誠

を副^すむるに足り、邪^{よこしま}まれる人は、以てその失を防ぐに足る。……故に孔子曰く、「上を安んじ民を治むるには、禮よりも善きは莫く、風を移し俗を易^かうるには、樂よりも善きは莫し。」禮は民心を節^{とど}え、樂は民聲^{とこ}を和^{やわ}ぐ。政は以て之を行い、刑は以て之を防ぐ。禮樂政刑、四達して諄^{みだ}れざれば、則ち王道は備われり。(班固、漢書、禮樂志)

かように古えの聖人が、天地に象^などり、人の性にしたがって、これらの禮樂を制定したとは、エリアーデのいわゆる「原型」archetypeの本質をもつてであらう。古え聖人は、天地人なる實存・共同體構造を王と民のもとに具現するべく禮樂なる「原型」を制定する、いまかかる聖人の禮樂なる「原型」にしたがって、帝王をはじめ卿太夫士庶民が、あまねく禮樂政刑をふみおこなうところ、そこにこそ、つねにあらたに男女・長幼・父祖・尊卑の禮樂的共同體が再生され、節あり和あり、上は安んじ民は治まり、風は移り俗は易^かわつていく。王道とは、その哲學的本質においては、古えなる「原型」のごとくに、王と民が禮樂政刑をふみおこない「反復」し、かれらの共同體を「再生」することであらう。とすると、ここにおいて聖人すなわち聖人に象徴される實存・共同體構造は、つぎのようなありかたをもつ。それは、いづどこにてもあれ、帝王が中心となつて臣民が禮樂政刑をふみおこなうところ、そこにおいて男女・長幼・父祖・尊卑の共同體を再生させ、ややもするとあらわれる個我をして共同體に歸せしめる。あるいはむしろ、こういつてもよい。それは、いつ

いつまでも末代に至るまで、帝王・臣・民にはたつきかけて、あるべきように禮樂政刑をふみおこなわしめ、つねにあらたにかれらの共同體を生々せしめんとしている。おそらくかかる聖人こそ「聖人はあまねく化育をおよぼしている」ともいわれるであらう。ここでは帝王の祭禮もしくは祭政と一つになつて、根本の實存・共同體構造——哲學的眞理——が現成しているのであつて、それらは分在していない。

ところで「周衰えて、禮は廢れ、樂は壞れ……」とは、いつたい、何がおこつたのであるか。もとより現實に「聖王は作らず、諸侯は放恣^{はしじま}に、處士は横^{たたり}に議し」ているのであるが、それは何故か。ここでは周王政のあちこちにあらわれる個我・社會化、それにもとづく世俗化を假設したい。もはや禮樂では如何ともし難いまでに、周王・諸侯の政治は、個我的であり世俗的であつたのではないか。そうとすれば、いわゆる諸子百家は、うしなわれゆく共同體性を回復するべく、あるいは保守的に、古來の禮樂をさらに嚴肅にもしくは嚴密にもしくは内面化して實踐すべきを議するでもあらう。あるいは進歩的に、現實政治の個我・社會化を承認してしまつて、あらたなる道家的なしかたで帝王權のカリスマ性——それこそいまに生きる共同體性の中心にして根源でなくてはならぬ——を直證すべきを論ずるでもあらう。戰國も末期ともなれば、齊・韓・秦などからして、いわゆる富國強兵・信賞心罰の法家思想が、あらたな政治原理として、ひろく採用されていく。ここに個我・社會的な諸侯乃至帝王政

治がはじまる。これらの諸侯乃至帝王にして、もし王カリスマたらんとすれば、どうしても現實政治の外に出て、ek-sisterei、無爲・虚靜に歸し、道——實存——共同體構造——を直證せずばなるまい。おそらくもつとも古くには、王たるもの「物に先んじて動く勿れ。

……動けば則ち位を失す。靜なれば、乃ち自得す。大道は安んずべくして説くべからず」(管子、心術上篇) などといわれる。戰國の諸侯政治さらには秦漢以後の帝王政治が、ようやく法家原理にしたがつて個我的・世俗的、そうして合理的——たとえばもはや禮樂的ならざる官僚制にみらるる如く——になればかれら諸侯乃至帝王は、このような道家のおしえによつて、實存的 ek-sistential に「大道」なる實存——共同體構造に「安んぜん」とする。道家の「道」とは、かように古えより禮樂によつて再生さるべきであつたけれども、いまや政治の外に、しかもさしあたり諸侯乃至帝王のもとにのみ現證されねばならぬ實存——共同體構造そのものであらう。もし諸子百家が、この時代にいかにして實存——共同體構造を具現するべきや、を議論しているとすれば、そのかぎりにおいて、かれらの諸思想は、道家の「道」に攝せられる。いわゆる秦漢の交には、易をも禮をも樂をも「道」によつて根據づける哲學が展開する。雜家とよばれるまでに、道家は、雑多な思想を採合する。かかる秦漢の風氣は、司馬談の「六家要指」にもみられる。

……道家は、人の精神をして專一ならしめ、動いては無形に合し、瞻みつれば萬物に足る。その術を爲すや、陰陽(家)の大

順に因り、儒・墨(家)の善きを採り、名・法(家)の要を撮る。時とともに遷移し、物に應じて變化す。俗を立てて事を施すに、所として宜しからざる無し。指は約にして操い易く、事少くして功多し。……

……道家は、無爲たり。又、爲さざる無しともいう。その實は行い易く、その辭は知り難し。その術は、虚無たるを以て本となし、因循するを以て用となす。成勢なく、常形なし、故によく萬物の情を究む。物の先とならず、物の後とならず、故によく萬物の主となる。法有ると法無きとは、時に因りて業を爲し、度有ると度無きとは、物に因りてともに合す。故に曰う「聖人は、朽ちず、時にしたがひ變ずるを、是れ守る。虚なるは、道の常なり。因るは、君の綱なり。羣臣、並び至るも、おのおの自ら明らかならしむ。」乃ち大道に合し混混沌沌たり。天下を光耀し、復た無名に反る。およそ人の生くる所は、神なり。託する所は、形なり。神は、大いに用うれば則ち竭き、形は、大いに勞すれば則ち敝る。……故に聖人は之を重んず。是によつて之を觀れば、神なるものは、生の本なり。形なるものは、生の具なり。先にその神を定めずして、しかも我以て天下を治むる有りという。何の由かあらんや。

易の繫辭傳に「天下ハ致ヲ一ニシテ百慮アリ歸ヲ同ジウシテ殊塗アリ」とあるのを引用して陰陽・儒・墨・名・法・道德の諸子は、いずれも「治を爲す」を主たる任務とすると斷定して説きはじめる

この「六家要指」は、六家の批判であるとともに、それらの根源への還源——ハイデッガーのいわゆる *Destruktion*——であろう。周王朝衰亡の後に諸子百家は王の「治を爲す」についてこそ争鳴したのであれば、かれらの諸思想は、そもそも王の治の成立つ根源なる道、ここにいう實存・共同體構造、へと「要」略され得る。この「要指」は、司馬談一家の見識というよりは、むしろ「禮樂衰亡」して後には道すなわち實存・共同體構造は、かくの如くにしか思惟され得なかつたのではないか。「五百歳」の後に孔子を「紹」いで「易傳を正し春秋を繼ぎ詩書禮樂の際に本づか」とすれば、かくの如くに道すなわち實存・共同體構造を思惟せざるを得ぬのではないか。ここには六家の思想すべてになんらか前提されている、あらたな聖人のタイプがみられるであろう。謂く、聖人は、「精神を專一に」し「無爲」であり「虚無」であり「虚」であり「無名に反り」「神を定め」ている。謂く、そのことによつて聖人は、「大道に合し混沌冥冥」である。謂く、そうしてこそ聖人は、「動いては無形に合し、瞻つれば萬物に足る」「時とともに遷移し、物に應じて變化する」「爲さざる無く」「……萬物の情を究め、……萬物の主となる。」これが、もつとも根源的に「天下を治める」ことである。一言にしていえば、「聖人は無爲にして道を體し爲さざるところがない」とでもいえよう。まつたくの道家的聖人であるが、かかる聖人であればこそ、「術を爲しては、陰陽の大順に因り、儒墨の善きを采り、名法の要を撮る」のである。もとより「爲さざるところがない」ので

あれば、さきの儒家的聖人と同じく「あまねく化育をおよぼし」ているであろう。

しからばかように秦漢の際にあつて、帝王は、政治權力としては、いよいよ「君臣上下の分を正す」官僚體制によつて「刑名參同」「信賞必罰」の法術的支配を遂行せざるを得ぬ、しかし他方、カリスマ的權威としては、まさしくその外に、あるいは神仙方術的乃至陰陽五行的祭儀によつて神秘的なるしかたで、あるいは黃老の術によつて無爲虚靜のあなたに、道を直證せざるを得ぬ——しかしいづれによつても證するを得ぬのであるが——、とすると、ついにはどうなるか。かく、ひとりの帝王において政治權力とカリスマ的權威とが分離しはじめる、ここでのいい方によれば、帝王に媒介されていた個我・社會構造と實存・共同體構造とが分離しはじめるとき、ついにはどうなるか。董仲舒のいうよう、「及んで後世の淫佚にして衰微なるに至れば、よく羣生を統理すること、あたわず。諸侯は背畔して、良民を殘賊し、以て壤土を争う。徳教を廢して、刑罰に任ず。刑罰、中たらざれば、則ち邪氣を生ず。邪氣は下に積もり、怨惡は上に畜る。上下、和せざれば、則ち陰陽は繆戾し、妖災は生ずる」ということにならぬか。結局のところ「教えずして誅する、之を虐という」といわれるまでに法術政治にはいつて、どこにも共同體性は實現されぬ、したがつて「今は先王の徳教の官を廢して獨り執法の吏に任せて民を治める」とこととなり、「教化は廢れ姦邪は並び出でて刑罰の勝るあたわざる」とこととなる。漢初、かたや法

術政治、かたや神秘的祭儀・黃老の術、とわたくしのいわゆる個我——社會構造と實存——共同體構造が分離しはじめたとき、それらは、なんとしても、媒介されねばならぬ。そもそも、いかにして、わたくしには、ここにこそ、前漢武帝以後「一尊」となつた儒家思想、さらにいえば二千餘年の帝王政治を根據づけた儒家思想の基本課題があるように思える。その點、いささか、董仲舒のいわゆる「天人三策」、とくにその第一策について分析してみたい。

あらかじめ一言したい。かように戰國より秦漢の時代において、周道衰亡し、諸侯はいかんとも帝王たり得ぬ——實存——共同體構造を直證し得ぬ——、そこにおいて、もはや禮的ならざる祭儀、黃老の術などにそれを求めたのであるが齊地方の方士たちの文化こそが、もともと（これらをもふくめての）秦漢帝王權を根據づける文化、したがつて秦漢文化の主流、少くともその一であつたという。それは、どのような構造のものであつたか。よく引かれる史記孟子荀卿列傳の騶衍の記事によると、「先に小物を驗して、推して之を大いにし、無垠に至る」という。つまりはかれら、「天地が剖判して以來、五徳が轉移して、治にそれぞれ宜しきあり、符應はかくの如し」と説くのであるが、それら符應などの「小物の驗」を根據づけるに「天地も未だ生じず、窈冥にして考えては原ぬべからざる」ところ「海外にして人の睹るあたわざるところ」にまで「推し及ぼすという。わたくしは、これをつぎのように解する。かれらによつて、したがつて秦漢人にとつても、黃帝以來の諸帝王權——そこには五徳の轉

移するにしたがつてそれぞれ「祿祥度制」がありそれぞれ「符應」があるのであるが——を根據づける究極の根據としての實存——共同體構造は、もはや「窈冥にして考えては原ぬべからざる」もの、「睹るあたわざる」もの、としてしか現前し得なかつた。さればそれぞれの「祿祥度制」「符應」なる象徴からして陰陽五行なる中間原理を介して根本の實存——共同體構造に「推し」、それを證せんとしたのである。と。もし戰國諸侯もしくは秦漢帝王にして眞に帝王カリスマたらんとすれば、かかる象徴があるや否や、それらが陰陽五行なる中間原理に相應しているや否や、を確認し、そのことによつてみずからの受命した天命、すなわちみずからに現成する實存——共同體構造を證さねばならなかつたのである。史記はさらに、かれらの哲學を要約する。この茫漠たる呪術的哲學も、窮極するところ「仁義節儉と君臣上下六親の施」ある儒家の政治倫理を根據づけるものにはかならぬ、と。おそろくそこに、周道衰亡してのちなお、陰陽五行の呪術的哲學にしたがつて帝王が「禮樂教化」し得る可能性がひらかれたといつてよい。

さて「今や政に臨んで治を願うこと七十餘歳」、漢皇帝も第五代、武帝は、即位してすぐの翌年、それまでの秦の「荀簡の治」の「遺毒餘烈」、そしてまた漢初よりの「垂拱無爲」の治の無力にふかく反省するところがあつたに相違ない、かねてより推舉されていた「賢良文學之士」に策問する。策問して得んとした對は、どうやら、「五帝三王の道たる、制を改め樂を作つて天下は治く和なりし」と

いうが、漢や如何、「三代の受命」、その符はいずくにか在り、災異の變は何に縁りて起り、性命の情は、あるいは天あるいは壽なるや、あるいは仁あるいは鄙なるや、して漢や如何、一言にしていえば、漢の「受命改制」することや如何、にあるらしい。ここには、すでに帝王として、儒家的共同體をリアライズせんとする志向がみられる。「臣。謹みて春秋の中を案ずるに」とて董仲舒は、上記の齊學の傳統をうけた春秋公羊學によつて對^{たい}える。それは、どのような哲學的構造をもつか。周知の如く「天人相與之際」「天人相關」というのが、その根本構造である。はじめに(a) 天とは、何か。「天なる者は、群物の祖なり。故に徧く覆い包函して殊なる所無し。日月風雨を建てて以て之を和し、陰陽寒暑を経て以て之を成す。」天が「群物之祖」、したがつて究極の一なる實存・共同體構造であつて、「日月風雨」「陰陽寒暑」といへども自然現象というよりは、かかる一なる共同體性の象徴として自覺されている、このことを忘れてはならぬ。さればこそ天は、「天命を降し」て「天の大いに奉ずるところ、之をして王たらしめ」そうして「受命之符」を「自ら至^{おもよ}す」しめたり、また「國家、まさに道を失うの敗あらんとするに、天は迺ち先に災害を出して以て之を謹告し、自省するを知らざるに又怪異を出して以て之を警懼し」たりするのである。さればこそかく「天心の仁は、人君を愛する」のであり、天こそ「治に適^{あて}く所^{ゆゑん}」の道の「大原」——帝王政治の根源——であるのである。それらはいずれも天なる實存・共同體構造が人君にはたらかせて群物の共同體

性をあらしめんとしているものと解されるであらう。それにしても天がここにいる實存・共同體構造であるとして、しかしいまや漢王にとつて「天意は見難く、その道は理め難い。」しからは、どうするべきか。「この故に、陰陽の出入・實虛の處を明らかにするは、天の志を觀る所以であり、五行の本末・順逆を辨ずるは天道を觀る所以である。」(春秋繁露、天地陰陽)漢王としては、陰陽を明らかにし五行を辨じて天なる根本原理を觀ざるを得ぬのである。朕は受命しているや、朕の治は天に應じているや。……と。つぎに(β) 人とはどのような存在か。人は、命と性と情よりなるという。「命とは、天の令なり。」それぞれの人間をそれぞれの人間たらしめるべく根源においてよびかける天なる實存・共同體構造が、命であらう。「性とは、生の質なり。」生れたままの素質であらう。それは、あるいは命に順い、あるいは情にはしる。「情とは、人の欲なり。」あくまでも個我たらんとする欲望であらう。とすると命は、順い實現されねばならぬ。しかしそれは「聖人に非ざれば行われず。」性は、完成されねばならぬ。しかしそれは、「教化に非ざれば成らず。」情は、節制されねばならぬ。しかしそれは、「度制に非ざれば節せられず。」ここにおいて、どうしてもなくてはならぬのは、聖人であり帝王である。かれは、いわば「天地と人の中」を「貫いて參通する」原點である故に、人と人との共同體性を實現せねばならぬ。「王者は、上に天意を承くるを謹みて命に順う。下に教えを明らかにし民を化するに努めて以て性を成す。法度の宜しきを正し、上

下の序を別ちて以て欲を防ぐ。」かく王があつて命に順い性を成し欲を防ぐことによつて、「父子兄弟の親」「君臣上下の義」「耆老長幼の施」もあり、「粲然として文あつて相い接し、驩然として恩あつて相い愛する。」いやさらに五穀を食い、桑麻を衣、六畜を養いもする。かくして人は、「天性を明らかに自ら物より貴きを知り……仁義を知り……禮節を重んじ……之を君子と謂う。」ひとえに王によつてこそ、かかる人と人との共同體は再現されるであらう。(7)しからば王こそ、天人相與の中軸である。結局いかに爲すべきか。董仲舒のいう。「春秋の文を案ずるに」「元年春、王正月」とある。「元」とは一であるが、「一」とは萬物のそこより始まるころに於て、「元」とは「本」を謂う。おそらく上述のような天である。そうして「春」とは天の爲すところ、「正」とは王の爲すところ。」さればかく配列された文字は「王道」なる者「上に天の爲すところを承け、下に以てその爲すところを正す」ことをあらわす。天の爲すところは、陰陽・四時・五行などによつて察せられる。王者は、それを「承けて」、それに「繇つて」、政治を「正す」べきである。具さにはこうである。「王者にして爲すところあらんと欲すれば、宜しくその端を天に求むべし、天道の大なる者は、陰陽にあり。陽を徳となし、陰を刑となす。刑は殺を主として徳は生を主とす。この故に陽は常に大夏に居りて生育養長を以て事となし、陰は常に大冬に居りて空虚不用の處に積る。此を以て天の、徳に任せて刑に任さざるを見る。天は、陽をして出ては上に布施して歲功を主としめ、陰

をして入りては下に伏して時に出て陽を佐けしむ。陽は、陰の助けを得ざれば、亦よく獨り歲を成すあたわず。……此、天意なり。王者は、天意を承けて以て事に従う。故に徳教に任せて刑に任せず。刑なる者は、任せて以て世を治むべからざること、猶お、陰の任せて歲を成すべからざるがごとし、政を爲して刑に任すは、天に順わず。故に先王は、之を爲すを肯わざるなり。」漢の帝王が帝王であるのは、いうまでもなく文質交代説によつて説明するにしても、天(夏)地(殷)人(周)三統説あるいは五徳終始説などによつて説明するにしても、天命を受けているからであらう。そうであれば、それだけですす王者たるもの「天意を承けて以て事に従わ」ねばならぬ。天が、ひたすら陽徳によつて生育養長し、陰刑をほしきままに用いない如く、王者の政治も、もつぱら徳教によつて民を愛し養わねばならぬ。刑罰のみによつて支配してはならぬ。かくいうことによつて董仲舒は、漢の帝王政治のあるべきを、哲學的に基礎づけたというべきである。さきに述べたように秦より漢初の帝王權は、政治權力としては「刑に任せる」法術政治にはしり、カリスマ的權威としてはその外に神秘的祭儀をとり行い、もしくは無爲虚靜たらんとする。しかし董仲舒はいう。天命を受けた漢の帝王が、その天命を證すべく、天を象徵する陰陽五行にもとづいて神秘的祭儀を行行、そののみではもはや漢王のカリスマ的權威は、充分に共同體であり得ぬ。漢王がカリスマ的權威として共同體性を證するには、もとより根本的には、天命を受けている、したがつて受命者と

して神秘的祭儀を行うのでなくてはならぬ。しかしそのみでは充分でない。漢王の政治そのものが「仁義禮樂」によつて「教化」する、そのようにして實存・共同體構造を具現するのでなくてはならぬ。いまや漢の官僚支配の社會にあつて、帝王政治は法術的たらざるを得ないであらう。しかし周以來の文化的傳統にもとづく儒家政治——儒家的共同體を實現すべき政治——をこそ主として、法術政治を従とせよ、というのである。さなければ漢王を中心とする共同體性——漢社會體制のそもその根柢——が失われてしまうのである。かくして漢王が、仁義禮樂の儒家政治をおこなうならば、どうなるか。「人君たるもの、心を正して以て朝廷を正す。……百官を正す。……萬民を正す。……四方を正す。……遠近の敢えて正しきに壹ならざるもの莫くして、邪氣のその間に奸おかすもの有る亡なし。是を以て陰陽は調い風雨は時あり、羣生は和して萬民は殖え、五穀は孰うれて草木は茂り、天地の間は潤澤を被うけて豐美を大いにし、四海の内は盛徳を聞きて皆徠こす。諸福の物、致るべきの祥は、畢ことごとく至りて王道は終れり。」もろもろの福物が獻納され、あちこちに祥瑞が現れるというとき、それらが象徴するのは、かかる人君のものと、朝廷百官から萬民遠近、さらに陰陽風雨、五穀草木に至るまでの共同體でこそあるといつてよい。王道は、かかる共同體を實現するところに「終る」であらう。(d) しかれば漢王は、いかに儒家政治を實行すべきか。これら三つの對策にみられる限り、董仲舒はただちに「受命改制」することを論じているとは思えない。その

ようないわば後向きの改制ではなくして、きわめて前向きに以後二千餘年の帝王政治にとつて、もつとも基本的な政策となる四つのことを提言している。ここに詳説する必要があるまい。(i) 太學を興すこと。論じて「古えの王者、……南面して天下を治むるに教化を以て大務と爲し、大學を立てて以て國を教え、庠序を設けて以て邑を化す。云々」という。(ii) 卿舉里選。「臣愚おもえらく、諸の列侯・郡守・二千石をして、各おのその吏民の賢なるものを選びて、歳に各二人を貢じて、以て宿衛に給せしめよ、且しからく以て大臣の能を觀、貢ずるところ賢なれば賞あり、貢ずるところ愚なれば罰あらん。云々」とある。(iii) 太夫の理念。「天子太夫たるものは、下民の視て效うところ、遠方の四面して内に望むところなり。近き者は視て之に放はなび、遠き者は望んで之に效う。豈に賢人の位に居るを以て庶人の行いを爲すべけんや。夫れ、皇皇として財利を求め常に乏遺するを恐るる者は、庶人の意なり。皇皇として仁義を求めて常に民を化すあたわざるを恐るるは、大夫の意なり。云々。」(iv) 儒教一尊。「臣愚おもえらく、諸の六藝の科、孔子の術に在らざる者は、皆その道を絶ち、並び進めしむること勿れ。云々。」もはやけつして周王のもとにおける如く天子卿太夫士庶民がそれぞれの位において祭祀禮樂することが、そのまま政治であるのではない。漢の帝王政治はすでに、それぞれ職掌をもつ百官の官僚制によつて遂行されざるを得ないであらう。それは、本質的に法術的——合理的——である。そこで董仲舒はいふ。そのような官僚組織のいわば外に、周以來の

儒家文化の傳統——主として六經の傳統——を専ら教え學び行わしめる大學學校制度を創設せよ、官僚組織そのものはともかくとして、官僚として治者たるものは儒家文化を體得し儒家倫理を實踐する人間たるべし、したがつてこれらの擔當する政治は、六經・孔子にこそ、のつとるべし、と。かくしてこそ官僚制の根柢にはたらく個我——社會構造は、受命の帝王によつて證さるべき實存——共同體構造へと媒介されるであらう。かくしてこそ個我——社會構造も「執法の吏」の「虐政」には至らず、實存——共同體構造も「德教の官」の「教化」によつてあまねく具現されるであらう。かくしてこそ漢の帝王を中心にした社會體制も、とこしなえに安定するであらう。

つぎのように結論してよい。「文景の治」の頃よりそうなる趨勢にあつたのであるが、「雄材大略」の武帝が、ひとつひとつ、かかる董仲舒の對策を實施し、儒家政治を確立していつたとき、漢の帝王權は、三重の構造をもつたであらう。(α) 刑罰によつて支配する政治權力、(β) 禮樂によつて教化するいわば文化的權威、そうして(γ) 天の祭祀によつて神聖なるカリスマ的權威。すなわち漢の帝王が(α)として專制支配していることによつて、官僚制を中心とする政治・經濟的諸秩序——いづれも個我——社會構造にもとづく——は、ある強制力をもつて、そしてそれだけ秩序正しく機能する。(β)として禮樂教化することによつて、古聖王以來の文化的傳統——そのよくなものとして實存——共同體構造は具現する——は、繼承され、あらたに展開する。そうして(γ)として神秘的、超越的に天に交ること

によつて、天として自覺される實存——共同體構造も、そちらからして、帝王・百官・萬民・五穀・草木・陰陽・風雨の共同體をあらしめるべくはたらかけてくる。漢の帝王が帝王であるのは、かかる三重の帝王權を未分化に一體化しているによるが、漢の歷代帝王にとつてとくに證知し難かつたのは、朕ははたして天命を受命しているや否や、天の祭祀によつて天に交ることができるや否や、ほんとうに天なる實存——共同體構造のいわば自覺點——具現の中心——であるか、眞にカリスマ的權威であるか、ということであつたらう。しかももしかかるカリスマ的權威でないとなれば、政治權力でも、文化的權威でもあり得まい。いまここに論ずる用意は、まつたくないが、おそらく、兩漢學術の主流たるいわゆる今文學、さらには兩漢の際に陸續出現した讖緯思想に課せられた課題も、いかにして劉氏の漢乃至王氏の新的カリスマ的權威、それとも政治權力、文化的權威を根據づけるか、にあつたであらう。兩漢思想の中心テーマが、「天人合一」を陰陽五行說によつて説明し、それを帝王政治に實現するにあつたとすれば、それは、ここにいう如く、漢の帝王を中心とする官僚制社會にあつて、しかも何としても天に象徵される實存——共同體構造を直證し實現せんとする思想的營爲、あるいはむしろ歴史的使命として解釋すべきではなからうか。

補論一ノ二

魏晉の帝王的聖人論

——劉邵・王弼・裴頠・郭象——

いつたい中國文化の展開過程においても、古來の祭祀文化活動の根源にあった實存・共同體構造を、あらためて哲學的ロゴスによつて自覺し、いい現そうとした時期、すぐれて哲學的にして綜合的な時期というものは、なかつただろうか。——もしあつたとすればおそらくは「秦漢の際」であつた。易の繫辭傳、禮記のいくつかの篇たとえば禮運・樂記・中庸篇、莊子外篇の天地・天道・天運篇、そして淮南子の原道訓などには、そのような哲學としての哲學への努力がみられるようだ。これらの哲學的諸篇に共通にあらわれている哲學が、即ち中國文化の根本の哲學思想ともいふべきものであるといつて宜しいが、それは「道」の一語によつていい現されるであらう。わたくしはさしあたりこれらの諸篇に説かれる「道」は、つぎの三つの基本構造をもつと考へたい。第一、「道」とはひとりひとりの人間によつて「修められ」、「遵い行わる」（中庸）べきものである。また「得られ」、「致められ」（樂記）、「成され」（繫辭傳）、「達せられ」（禮運、原道訓）、「守らる」（原道訓）、べきものである。かかるしかたで「道」にかかわる人間のありかたは、「仁・義・禮・智・信」（中庸）という禮教的なありかたから、「虛靜・恬淡・寂漠・無

爲」（天道篇）という實存的なありかたに至るまで、さまざまありかたであり得るであらう。とくにここで言つておきたいのは、つぎのことである。いかなる人間であつてもよい。「百姓」であつて「日用して知らなく」（繫辭傳）ともよいし、「君子」であつて「戒愼」してふみ行ふ（中庸）のであれば、さらによい。もし「聖人」あるいは「先王」ならば、「その中」にあつて「象を立て……卦を設け……辭を繫け」（繫辭傳）たり、「禮樂を制つ」（樂記）たりする。あるいは「無爲にして而も爲さざる無く」（莊子知北遊篇）、「清靜……また虚にして恬愉なる」（原道訓）のみかも知れぬ。その點はいかなるしかたであつてもよいが、ともかく人間とのつながりなしには、「道」は「道」ではあり得ない、と。されば第二、かかる人間のありかたの如何にしたがつて、そこに自覺される「道」の構造もさまざまである。それを、二つに大別しよう。まず人間のありかたが禮教的であるとき——「道」は、禮教的秩序の根據である。すなわちかれ一人の禮教的なありかたの根據であるのみならず、かれをもふくむすべての人間の禮教的なありかたの根據でもあるという構造をもつ。したがつていかなる位にあるにせよ、たとえ民草の一であれ、かれが祖靈なる鬼神に事え五常をふみ行い、かく「道」にもとづいていのかぎり、かれは、その「道」を根據として、古えのよき禮教的秩序につながつて祭祀の力を承け、今の禮教的秩序とつながつて義務もしくは命の力をうける。ひとりひとりの人間はもともと「君は先にして臣は従い、父は先にして子は従い、兄は先にして弟は従

い、長は先にして少は従い、男は先にして女は従い。夫は先にして婦は従う」(天道篇) 秩序のうちに存在しているのであつて、それを如何ともし難い。わたくしは、このところを、ひとりひとりの人間のもとに禮教的共同體がある、しかも「道」を根據にしてあるといたい。かれが禮教的に「道」をふみ行うことによつて、「道」は禮教的共同體をあらしめる根據として現成するのである。上述の諸篇に「禮樂の道」「治道」「王道」(樂記)、「君子の道」(中庸)、「道德」(天道篇) などという道は、どちらかといえば、かかる禮教的共同體の根據としての「道」であるであらう。しかし第二、人間のありかたがさらに究まつて實存的であるとき——「……中和を致むれば、天地は位し、萬物は育まる。」(中庸) という。その前文には「中なる者は天下の大本であり、和なる者は天下の達道である。」したがって中和とは、仁・義・禮・智・信の「至れるもの」(中庸) である。もし人間が「中和」にまで究まるとき「道」は、「天地は位し、萬物は育まる」といういわば中國的コスモスの根據となる。ここに中國的コスモスとは、もつとも充分には易の繫辭傳のはじめによつて定義されるであらう。「天は上にあつて尊く、地は下にあつて卑しい……萬物があるいは卑く、あるいは高く陳び……陰陽二氣の動靜に不變の法則があり……萬物の生成に雷がとどろき霆がひらめき……風が吹き雨が降つて萬物の生成を助け……日月が運行して、あるいは寒くあるいは暑く、……四季がかわるがわる推移循環していく……」と。いうまでもなくかかるコスモスの中心は「萬

物」である。さきにいわゆる禮教的共同體であるといつてもよい。しかし聖人とか帝王すなわち人間のもつとも究まつた實存、さらにいえばこの共同體の存在の中心、そのもとでは「道」は、天地以下のコスモスと一體につながつた禮教的共同體をあらしめる根據である。しかももし聖人とか帝王がさらにきまつて「虚靜・恬淡・寂漠・無爲」であるならば、「道」は「……の道」ではなくして「道」そのものとなり、莊子の諸篇、淮南子の原道訓にみられるように、よりコスモス的になるであらう。上述の諸篇で「天地の道」「一陰一陽、之を道と謂う」(易繫辭傳)、「天の道」(禪運)、「聖人の道」(樂記)、「至誠の道」(中庸)、「夫れ道とは萬物を覆載す」(天地篇)、「太上の道」「清道」(原道訓) などとは、どちらかといえば、かかるコスモスと一體になつた共同體を根據づける「道」であるであらう。

かくして易の繫辭傳が王者の政治原理であつた易占の哲學であり、禮運篇が「禮經の義を説明した」ものであり、樂記篇が「禮の哲學に結びつけられた禮樂論」であり、中庸篇が「儒教の道の大綱をつかみ出し、その奥義を開示」しているなどのことを考えるならば、これらの諸篇が、中國文化の根據にもともあつた實存・共同體構造を、哲學的ロゴスによつていい現しはじめているとは、いえないだらうか。もしこの點が認められるのであれば、その哲學は、かかる三つの構造をもつた「道」に攝まつていく、ともいえるのではないか。わたくしとしては、以上の所論を要約して「道」とは「帝王

的聖人のもととなる共同體^{コソス}であると定義し、この哲學概念の展開にこそ限定して、魏晉の諸思想を考察しておきたい。魏晉の劉邵・王弼・裴頠・郭象の哲學思想について、つぎの三點を問うこととしよう。

- 一、魏晉の帝王權をどのように受けとめているか。
- 二、かれらにとって聖人とはどのような存在であるか。
- 三、そのもととなる共同體^{コソス}はどのような構造をもっているか。

(一) 劉邵「人物志」

いまや漢帝國は崩壊せんとする、そしてやがてしてしまつた——という嚴然たる事實の感得からして魏晉思想史は始まる。

はじめ漢帝國がいわゆる「濁流」官僚の選舉腐敗を病根として崩壊せんとするとき、いわゆる「清流」郷黨の豪族は、あるべき國家體制にふさわしい、あるべき官僚を選舉する運動をまき起す。かれらのあいだに清議、かれら自身の儒教的價值基準にしたがう人物批評、が沸騰し、それによつて郷舉里選を左右せんとするのであるが、ついに二次にわたる黨錮の禁におよぶ。ここに魏晉思想史の胎動、少くともその一があろう。これは、本來、名節、儒教倫理を、まづとうせんとするものであるが、やがてまた名分、國家體制、をととのえ名目、官僚の資質、をただし、名と實、理念と實際を「綜核」せんとするであらう。漢末の政治論に「王たる者は、必ず名を正して以て其の實を督^{つづ}る」(劉虞、政論)とか「名理なる者必ず實を效^た

さば、則ち官に廢職無く、位にその人に非ざるもの無し」(王符、潜夫論)などとは、かかる名教的風氣をうつす。はたして漢帝國が黃巾の亂などによつて崩壊してしまつたあと、曹魏王朝は、この名教的傳統、とくにきびしく「名實を綜核」する法家的傳統によつて、國家を建設しはじめる。百官公卿を設け人材を登庸する。禪讓をうけて帝位にあること七年にして文帝が没し明帝が即位する頃、魏の法家的國制も、ようやく備つていくであらう。劉邵は、文帝の詔をうけて「皇覽」、帝王のためのエンサイクロペディア、を撰集し、ついで明帝即位のはじめ、陳群などと「新律十八篇」、刑法、を制定したという。かれに「趙都賦」があり、明帝の末年に「禮を制し樂を作つた」ことなどとともに、すべて、かれが魏の帝王權を肯定し魏の「王政」を確立せんとした思想家であることを證明する。ここには「漢代品鑒風氣之結果」といわれる、かれの「人物志」によつて、その帝王的聖人論をみてみよう。

漢代政治論の傳統をうける名教論によれば、帝王の主たる任務は二つあるという。一は、あるべき位分にあるべき官職を設定して國家體制をととのえること、二は、臣下たるべき人物の資質を鑑識してふさわしい官職を授けること。いうまでもなく「人物志」は、この第二の任務のための基礎理論を提供するのである。その序に、

いつたい聖賢にあつては聡明であることがもつとも美^よい。聡明にあつては人を知ることがもつとも貴い。人を知るにあたつ

て智が誠であれば、もろもろの人材が、ふさわしい階位にあり、さまざまな善政が行われる。それ故聖人は交象をあきらかにしたときに君子と小人のための辭をつけ、……躬ら南面したときに俊逸にして輔相たるべき人材を援用した。それによつてすぐれた人材をふさわしい位につけ、天の功を成就したのである。天の功を成就すればみな名譽を受ける。……

堯も舜も湯王も文王も人材を登庸した、仲尼もさまざまに人物を察かにしたという。しからば人物とは何であるか。もつとも貴い人物、聖人、とは……。どうゆう人材が國政の諸任に必要なか。あやまりなく鑑識するには……等々、ここでは「人物志」のすべての内容にわたる必要はない。唯、聖人とは何か、そのもとなる共同體はどうなっているかを、読みとればよい。

さていかなる人間であれ「血氣」あるかぎり「質」と「性」と「形」をもつ。「質」とは「元一」を含んでいるのであり、「性」とは「陰陽」を裏けているのであり、「形」とは「五行」を體しているのである。もとより「元一」といい「陰陽」といい「五行」というも別物ではあるまい。「元一」の多様化の原理が「陰陽」であり、「五行」であろう。したがつて「質」とは全體としてみた全一的な人間であり、「性」とは陰陽の和合のしかたによつて個別化された人間であり「形」とは、五行の和合のしかたによつてさらに個別化された人間であろう。かくさまざまに個別化された人間が存在するうち、聖人とは、「質」は「中和にして最も貴い」。「性」は「聡明にして

陰陽の精である」。「形」はあますところなく「五行を備え濃味もて包んでいる」。したがつて「質」が中和であれば「平淡にして無味である」から、どのような機能をも發現し、さまざまな状況にさまざまに變化して節度をもつて對應することができる。また「性」も「陰陽が清和しているから、中には穀あり、外には明らかである。」すなわち明白にして機敏に動く「陽の美さ」もあり、玄慮にしてひっそりと靜かなる「陰の美さ」もある。さらに人間が木・金・火・土・水の五行を體しているとは、「形」についていえば、骨あり筋あり氣あり肌あり血あることであるが、しかし「骨がまつすぐに植つて柔い」のは、仁の身體的基礎であり、「筋が勁くして精である」のは、義の身體的基礎である、云々というように仁・義・禮・智・信の五常のそなわつていふことでもあり、「溫にして直、擾にして毅」なる木德などの五德がそなわつていふことでもある。それ故にこそ、それらの德があるかないかの「徵」は、骨・筋・氣・色（肌と血ならん）に著われる。また「心質が亮直であるか休決であるか平理であるかにしたがつて、そのひとの儀は、それぞれ、勁同とし進猛とし安閑とし、その容も、それぞれ、矯矯行行し業業踰踰し顚顚卯卯している。」また「心氣をあらわす徵は、和平・清暢・回衍なる聲であり」「神（誠仁・誠勇・誠智ならん）は「貌色」にあらわれ、「仁目の精、勇膽の精」は目にみられる。かくして神・精・筋・骨・氣・色・儀・容・言において人物を鑑識するための「九質の徵」がある。曰く、

平であるか跛であるかの質は神にあらわれ、明であるか暗であるかの質は精にあらわれ、勇・怯の勢は筋にあらわれ、強・弱の植は骨にあらわれ、躁・靜の決は氣にあらわれ、慘・憚の情は色にあらわれ、衰・正の形は儀にあらわれ、態度の動は容にあらわれ、緩・急の狀は言にあらわれる。もしその人となり、質素であり平澹であり、中には叙あり外には朗らかに、筋は勁く植は固し、聲は清み色は憚しく、儀は正しく容は直であれば、九徵はすべて完全である。それが純粹の徳である。もし九徵に違ふところがあれば、それはもしくは偏もしくは雜の材である。三つの段階が區別され、それぞれ、徳も別の名でよばれる。すなわち偏の材だけを至めたひとは、その材を名とする。二つ以上の材を兼ねる人は、「仁・義・禮・智」の徳によつて目づけられる。二つ以上の徳を兼ねるひとは、さらに美き號でよばれる。かくして完全に徳を兼ねるひとは中庸と謂う。中庸こそ、聖人の目であるのである。

いつたい中國文化は、聖人を根源として創造され聖人を中心として傳承される。そしてその中國文化はそれに與るほどの民においてはとくに仁・義・禮・智・信などの徳として得——體得もしくは具現——される。それ故、聖人は、もろもろの民草においてさまざまに得されている徳を、もつとも純粹に、もつとも完全に得していないてはならぬ。すなわちもろもろの民草の徳をあらしめる根本原理——それがここでは「元一」とか「陰陽」とか「五行」とかといわ

れる——そのものの、もつとも「貴い」もつとも「精」なる、もつとも完全に「兼ねた」得者である。ありとあらゆる徳をあらしめる根本の徳、それらに遍在する純粹の徳は、もつとも普遍なる徳であり、肯定的に表現しようとするれば「中」としかいいようがない。中國文化の肯定的な傳統において「中庸」とは、もつともひろい根本の徳、純粹の徳である。「人物志」の聖人論は、なによりもこの「中庸」の傳統にもとづくといわねばならぬ。さらに「陰陽」とか「五行」のカテゴリーによつて人間を理解するのは、漢以後の傳統にしたがつていであらう。しかし魏晉のもつとも初期の聖人論であることは、まずこの論が官僚志願者の「名目」についても官僚の「名分」についても「名を控きて實を責めん」とする法家主義に立つところにも認められる。さらに思想的には「中和の質は平淡無味である」といい「中庸の質は……五常もあますなく備り、それらを澹味もて包んでいる」というところこそ認められるべきであらう。もはや「中庸」はそのまゝ有として肯定的にはなく、「平淡無味」「澹味」と無として否定的に思惟せざるを得なくなっている。魏晉の聖人論は、さらにこれを深める方向に展開していくであらう。さてかる聖人のもとなる共同體はどうなっているか——ごく簡略にでも述べておかねばならぬ。帝王といえども帝王一人が天命にしたがつて政治をほどこすというのでは、もはや、なくなっている。臣下に王政の諸機能を委任し臣下より建議をうける。王政にはどのような臣下の材があるべきか。曰く、

徳行はすぐれて妙に、容止は法るべき範となる、そのひとを「清節の家」という……。法を建てて制を立てて國を彊くし人を富まする、そのひとを「法家」という……。難局融通を思い化導を道い策謀は奇にして妙、そのひとを「術家」という……。これら三つの材を兼ね備え、しかもそれらが完全である、徳は風俗を厲め、法は天下を正し、術は勝算を謀るに足る、そのひとを「國體」という。三つの材を兼ね備えているが、それらが微弱である、徳は一國を率い、法は卿邑を正し、術は事宜を權るに足る、そのひとを「器能」という。三つの材を兼ねたひとのうちにも、いずれか一流のひとがある。清節の流は、弘く恕であることができずして譏詞するを好尚み是・非を分別する、そのひとを「臧否」という。……法家の流は、遠大の企圖を創思することはできないが、一官の任を受けて巧意をめぐらすことはできる。そのひとを「伎倆」という。……術家の流は法則をつくつて垂れることはできないが、變にあたつて權を用いることができる。權智にすぎて公正さに缺ける。そのひとを「智意」という。……よく文章を屬り著述することができる。そのひとを「文章」という。……聖人の業を傳えることはできるが、實際にあたつて政治を施うことはできない、そのひとを「儒學」という。……辯うことは道に入らないが、應對はよく資給にたつ、そのひとを「口辯」という。……膽力は絶倫で材略は人並み以上である。そのひとを「驍雄」という。

さてこれら十二の材は、すべて人臣の任とするところである。主の徳はそれらには預らない。主の徳なるものは、聡明にして平淡、あらゆる材に通達しているが實際に自ら任とするのではない。それ故に主の道がしつかりと立つならば、十二の材は、それぞれ、任とするひとがある。……このところを、主の道があれば臣の道は秩あり、官は方を易えずして太平はもつて成ずというのである。……

かように帝王が「聡明にして平淡である」とき、十二の材ある臣がそれぞれ任務をはたし、もつて太平を致すというのが、「人物志」の共同體の構造である。それを政治的な共同體とよぶことができる。帝王は「平淡」であり「無味」であることによつて「五味」の臣を「和す」、それが「一國の政」である。それに對して「偏材」の臣は、それぞれ、「一味の美さ」があるのみ。「一官を辯ずるには長いが一國の政には短い。というのは一官の任は、一味が五味に協力するにすぎぬ。」ともいう。帝王の御前に臣たちは「事を建て義を立てる」であろう。その論難攻防を「定めて」、「經世し萬物を理めて」いくのであるが、そこに「四部の理」があるという。

一、天地の氣が化し、盈ちたり虚いたり、損つたり益えたりする。それは道の理である。

二、法制もて事を正していく、それは事の理である。

三、禮教が宜適をうる、それは義の理である。

四、人情のうつりかわりの樞機、それは情の理である。

かの帝王が「平淡無味」にして化し、臣がそれぞれ「一味の美さ」もて司つていく政治的な共同體の治が、天地・法制・禮教・人情にわたることが知られるであろう。つづく魏晉思想史の展開において、帝王的聖人は、かかる「平淡無味」より「無爲自然」へとうつていく、そして帝王の性格を弱めてくる。それとともにこの政治的な共同體も、漸く、いわば哲學的な共同體へとうつていくであろう。

ところで魏の明帝の末年に近く、おそらくこの「人物志」を基本原理にしてであろう、詔を受けて劉邵等は「百官にわたつて〔官僚たるべき人物を〕考課すること、それが王政の大較である」と「都官考課七十二條」をつくる。いまその歴史的背景の詳細を詳かにしないが、明帝の法術政治、すなわち中央集權政治をさらに實あらしめんとしたものであろう。しかし崔林、杜恕、傅嘏が議してなかなか決らなかつたという。傅嘏の議に

……大魏は百王の末を繼ぎ、秦漢の烈しきを承けている。しかし制度の流は、まだ修采つていない。……いつたい官を建け〔それぞれの〕職を均しくして民物を清らかに理めること、それによつてこそ本を努めるのである。名に循つて實を致し成つた規準にてらして糾し勵めること、それによつては末を治えるのみ。本綱はまだ擧らずして造制はまた呈れていない。國の略が崇でないのに考課ばかり先にする。懼らくは賢と愚との分を料り、幽たると見たるとの理を精めることもできない。

とあり、つづいて「昔、先生が才を撰ぶには……卿老が賢・能を王

に獻じ、王はそれを拜受した。……」と「六卿の擧」をいう。ここには魏の明帝が、「秦漢」を承ける帝王たるべく法術政治、中央集權政治に「先」ばしりながら、豪族社會もしくは貴族社會にむかう趨勢を如何ともし難いことがみられる。——とすると、劉邵の「人物志」の法術的思想も、ひつきよう、いよいよ實力を失いく帝王權を中心にして、しかも中央集權的な政治體制を構想するものではないか。それ故、すなわち實力なくしかも根源である故、帝王は「平淡無味」であらざるを得ぬ。まもなく明帝が崩御してこの「都官考課」の事も、「竟に行われなかつた」という。

(二) 王弼「周易略例」「老子注」など

明帝につづいて、「三國史」に「……というのが不易の常準である。ところが明帝はそれができずして、情、私愛に繫かれ、嬰孩を撫養つて、それに大器を傳えてしまつた」ときびしく斷ずるしかたで、齊王芳が帝位に即き、曹爽、何晏等が政權を左右する。帝王權はさらに實力を失うであろう。しかしこの時代にこそ「正始の風」として何晏、王弼など、ややおくれて阮籍、嵇康などの名とともに魏晉南北朝を通じて「企慕」される、あたらしい文化が芽生える。どうしてか。かつて福永光司氏は、明帝の治世をはめる何晏の「景福殿賦」に「……重華（舜）の無爲を悦ぶ。……規矩は既に天地に應じ、擧措は又四時に順う。是を以て六合は元亨し、九有は雍熙し、……優游して自得せざるはなきが故に淡泊にして思う所なきなり。

……」とあり「……忠正の士を招き、公道の路を開き……無用の官を除き、生事の故を省く。流通の繁禮を絶ち、民情を太素に反す。」とあるなどを引いて、「何晏の無爲の政治も、具體的には賢々主義の人材登用による中央集權的なものであつたと思われる」と指摘された。魏のさらに實力なき帝王權を肯定して、しかも法術政治、中央集權政治をすすめることから、何晏や王弼の無の哲學が由來するのではないか。王弼の老子四十九章注に、

……そこでもし、その法網の數を多くし、その刑罰を煩雜にし、その徑路を塞ぎ、その幽れたる宅を攻べるならば、萬物はその自然を失ひ、百姓はその手足を喪ひ、鳥は上に亂れ、魚は下に亂れる。そうであるからこそ、聖人は、天下にあつては歎歎としておさめんとし、心にさだまつた主がなく、天下のためにはその心を渾にして、意に通じ莫んずることがない。察べないのであるから、百姓は避がれることがない。求めないのであるから、百姓はわざわざ應ずることがない。避がれることなく應ずることもないのであるから、いかなるものも、その情のままに用ゐる。能ることを舍いて能ないことを爲したり、長れたところを舍いて短つたところを爲したりはしない。かくの如くであれば、言う者は知つてゐることを言い、行う者は能ることを行う。百姓は皆その耳目を注にする。わたくしは、いつも孩であるのみ。

とあるのには、苛酷な法術主義より無爲の政治原理への展開が、う

かがわれる。もとより「正始の風」の文化そのものにとって、齊王芳の時代という歴史的必然性は、ひとつの條件であるにすぎぬ。むしろ古來の中國文化の傳統、とくに易の哲學と老莊の哲學、また辭賦の文學などの傳統、さらにいえば中國文化の根本にあつた哲學思想が、かかる歴史的必然性のもとで、「正始の風」の文化に具現したといふべきである。しかしまさしくこの「正始の風」の文化が、ひさしく魏晉南北朝文化の源流として思慕される所以は、つぎのことではないか。すなわち帝王權の實力がここまで弱くなつたところから、少くとも原理において帝王權から自由な中國文化が成立する、そしてそれが魏晉南北朝文化の本源となると。ここに至つて帝王權の外において中國文化の根源の哲學が活動しはじめるのではないか。おそらくかつて森三樹三郎氏が、絕對主義の崩壞による「魏晉における人間の發見」「支那的ヒューマニズム」とよばれたのも、このところであろう。わたくしには、なんらか帝王的であつた聖人が、ようやく帝王的でなくなり——といつても帝王とくに古えの帝王と同一の本質をもつ——、そのようないわば聖人そのものに、なんらかかわる文化が、正しく始まる、それが「正始の風」であるように思われる。以下少しく、「正始の風」を代表するひとりの天才、王弼のいくつかの論著によつて、その帝王的聖人論をみる。いつたい魏晉のいよいよ實力なき帝王權のもとなる諸思想が、易と老子（つづいて莊子）と論語の傳統にもとづき、それらをあらたに注釋し、それらの哲學をあらたに論ずるには、それだけの所由があ

るべきである。易はおそらく帝王政治の基本原理であつた。したがつてその抽象的な象徴と言葉を解釋する傳統において帝王すなわち聖人とその政治のかかわる共同体をもつとも哲學的に思惟していた。老子も、より本質的に聖人の政治の哲學の書であつた。したがつてそこには聖人が無爲・無欲にして守る道についての哲學があるといつてよい。論語は、いうまでもなく素王、帝王ならざる聖人、の言行を記す。魏晉の思想家たちが、もしそれまで帝王を中心にして展開してきた中國文化を、あらたに必ずしも帝王にかかわらざる文化として展開せんとすれば、おのずと中國文化とは何か、その根源はどこにあるかを哲學的に問わざるを得ぬ。もはや帝王そのひとではなくして帝王を帝王たらしめていた根本の眞理からこそあらたな文化の創造が、可能になるからである。易と老子（つづいて莊子）と論語は、それに答える古典であつたろう。「正始の風を何晏とともにひらいた王弼には、周易注とその「文理を錯綜した」周易略例と老子注が伝えられるのみで、その他には三國志鍾會傳の裴注が、短い、しかしはなはだ重要な傳をつたえる。いま問うべきは、唯、これらにおいて聖人とは何か、そのもとなる共同体は如何、である。周易がおそらく「君子」の政治の指南であるからであらう。その注は、ほとんど毎條、「君子」、いかに政治すべきかを述べる。とくに、尊大なる「五」の位の爻辭を注するとき「大君」の當爲を述べるかの如くである。

尊い位に居るのが「柔」である。大いなる位に處るのが「中」で

ある。物に對して私が無い。そうすれば上も下も、こもごもあい應ずる。己れが信であることによつてその「物の信の」志を發さしむるのである。……そもそも物に對して私がないから、物のほうも「公」である。物を疑わないから、物のほうも誠である。「物が」「公」であり且つ信であれば、簡易であつてよろしく、備もいらぬ。言わずとも教は行われる。爲すところは、すべて畏敬される。「大有」する主となつて、このような道によらないならば、「吉」であることはできない。（大有六五爻辭注）

かく帝王が「柔」であり「中」であり「無私」であるとき、物も「公」であり「誠」であり、その政治も「簡易」であり「備」もいらないとは、まさしく齊王芳のもと曹爽、何晏等の政治原理であつたろう。しかし王弼にあつては、この帝王のありかたと物のありかたのつながりの根據、その政治が「簡易」なる所以は、もつと哲學的にふかく思惟されている。もし周易が「君子」の政治をみちびく原理であるとするならば、その象辭と爻辭も、「君子」の政治、さらにはいえば「君子」の存在そのものの二重性を象徴しているといえないか。周易略例は、まずそのことを明らかにする。「一卦の體を統論する」象辭についていう。

いつたい衆くものは、衆くものを治めることはできない。衆くものを治めるのは、もつとも寡いものである。いつたい動くものは、動くものを制することはできない。天下にある動

くものを制^とえるのは、貞しく一なるものである。故に衆^{おほ}くもの、それぞれが、それぞれであることができるには、主は致^{いた}つて一でなくてはならぬ。動くもの、それぞれが、それぞれに運ることができるとは、原^{こんげん}は無二でなくてはならぬ。萬物が妄然としてみだれないには、それを理^{おさ}めるものがなくてはならぬ。それを統^すべる宗^{こんほん}があり、それを會^あめる元^{こんげん}があるから、繁^{かす}くとも亂^おれず、衆^{おほ}くとも惑^{みだ}れない。……故に……萬物は衆^{おほ}くとも、一を執^とつて御^おすることができ。……故に璇璣^{けんぎ}のところに處^あつて大運を観るならば、天地の動きも怪^{あや}しむを足りない。會^か要^{よう}のところに據^いて萬方より來るを観るならば、六合^{ろく}の幅湊^{ふそ}するの多しとするに足りない……

「君子」すなわちここでは帝王とは、もつとも本質的には、衆^{おほ}くものを治^ちめる主^{しゅ}の一であり、天下の動くものを制^とえる原^{こんげん}の無二である。一にして無二なる帝王が政治し、その時その時の儀式を行うことによつてこそ、それに統^あべられて萬物は治まり、それに會^あめられて天地は運るのである。その宗、その元はどのようなであらねばならぬか。「復」の卦の彖辭に「復なるものは、其れ天地の心を見るか」とあるに注している。

「復」とは、根本に反^{かえ}るという意味である。天地の根本を、天地の心という。天地の「動」の止息なるものが「靜」であるが、「靜」とは「動」に相對的なるものではない。「語」の止息なるものが「默」であるが、「默」とは「語」に相對的なるも

のではない。その意味で天地は大であり、萬物を所有して豊富であり、雷が動き風が行き、運化し萬變するけれども「寂然として至無なるもの」こそ、その根本である。故に「動」が地中に止息している（復卦の）ときに、天地の心が見れるのである。もしそこに有爲^{わざとしき}の心があるならば、異類のものは安寧に存在することができない。

「動」に相對的でない、したがつて超越しつつそれと一體なる「靜」、「語」を超越しつつそれと一體なる「默」、ひつきよう「寂然として至無なる」帝王が、天地の根本に反り天地の心を見る。かく帝王の存在は哲學的に考えられている。しかしそうとすれば帝王は、ただ靜、ただ默、ただ無であるのではあるまい。爻辭とは「變を言う」のであるが、それについて周易略例はいう。

……あらんかぎりの天地の化に範^{のり}つて過^たうことなく、あまたなき萬物を萬物成らしめて遺^{のこ}すことがない。晝が來つては夜が來るといふ變化の道を通ぜしめて、これといった體^{あつち}無く、一は陰、一は陽にして、窮り無い。天下の變の究極の變なればこそ、そのようであり得るのである。

爻が、かように變化して窮りない道を象徵する「天下の至變」であるとするならば、帝王も「天下の至變」であるにちがいない。帝王すなわち聖人は、天に法^{のり}る、したがつて「乾卦」にこそ法^{のり}るのであるが、乾卦の德について注はいう。

……終り（の位には飛躍し）始め（の位には潛伏する）という道

について大く明らかなである故、六爻の位はその時機を失わずして〔あるいは飛龍あるいは潛龍と〕成る。升り降りには自由自在であり、時に随つて用く。處るときには潛龍に乗り、出るときには飛龍に乗る。……變化に乗つて大器を御する。靜なれば専らそこにあり、動なれば直にいき、大和を失わない。そうであるからこそ、萬物の性命の情を正すのである。

聖人が變化に乗じて、自由自在にあるいは飛龍にあるいは潛龍に成るのだといつてよい。かくしてこそ萬物の性命を正し、化育を及ぼすのである。したがつて王弼の帝王的聖人は、きわまるどころ二重性をもつと結論してよいであろう。「寂然として至無」であり、かつ「天下の至變」である、と。それは、老子注においては「無爲の事に處つて不言の教を行ふ」とか「無爲にして爲さざる無し」などの言葉によつて理解される。さらにいささか實存的に「營魄に載つて一を抱き……氣を専らにして柔を致し……滌除し玄覽し……生じ……奮う。生ずるも有せず、爲すも恃まず、長せしむるも宰せざる」玄德などというところまでふかめられる方向もある。ここでは唯、帝王的聖人の本質が、かように哲學的にそして少しく實存的に理解されるとき、それが、もはや必ずしも帝王的ではなくしては、いわば聖人そのものとして理解されはじめていることを指摘しておきたい。

ところでこの聖人のもとなる共同體はどうなっているかというも

いる。王弼の哲學が、どこまでも帝王權を肯定する治者の哲學であるかぎり、聖人そのものに實存的にせまるのではなく、聖人の治をあらしめる根源、道、を哲學的に思惟しているからである。曰く、聖人が「柔」「中」「無」でありさえすれば、萬物は「誠」であり「公」であり、その治は「簡易」である——ここには無爲の治をあらしめる、まだ政治的な共同體がある。しかしこれは王弼の哲學において哲學的に根據づけられている。曰く、聖人が一なる根本であり「靜」であり「默」であり「寂然至無」であることによつて、天地もしくは萬物は、いかに衆くともいかに「運化萬變」すると、それに治められ制えられ、統べられ會められている——ここには聖人のもとにあつめられる、すでに哲學的な共同體がある。しかしこれのみではない。曰く、聖人が「天下の至變」であり、變化に乗じて、もしくは靜もしくは動、大和を失わないのは、天地の化に範り、萬物を萬物ならしめ、變化の道を通ぜしめ、そうして萬物の性命を正さんがためである——ここには聖人が自由自在にはたらき出している、哲學的な共同體がある。しからば、ともう一步すすめて問うてみよう。聖人のもとにかかる共同體がひらけているのは、いうまでもなく聖人が「道」を「得」している、「守つている」からであるが、王弼において「道」はどのように思惟されているか。

いわゆる「正始の言」がかなでていたのは、もはや帝王權には束縛されない、ある意味でより自由な魏晉文化の言であつたが、それは中國文化の根源の哲學、「道」、からひびいていたといつてよい。

易と老子と莊子のいわゆる三玄によつて「道」を思惟していたこと、上述した。この音の中でとくに強くひびくテーマの二に道德論もしくは儒道論がある。五經とくに易經なる「儒」と老莊の「道」との異同・離合を論ずる。何晏に「老子は聖人と同じだ」とする道德論があり、王弼も「儒道を論ずるを好み」、老子を注するにあたつても三十七章までを道經とし、三十八章以後を德經とする分篇にしたがつている。そうして王弼の老子第三十八章注は、他の章の注に比し格別に長い。ゆうに一論となすに足る。おそらくこれは、仁・義・禮（・智・信）の儒德が、無爲の道に根據づけられることをいう王弼の道德論であろう。やや煩にわたるが、その全文を引用して、以て王弼の「道」が、第一には無爲であることを述べておく。

まず上の道德の人、聖人について「上德は德とせず、是を以て德有り……上德は無爲にして以て爲す無し」を注する。

「德」とは「得」していることである。常に「得」していて喪うことなく、利をおよぼして害うことがない。故に「德」と名づける。何によつて「德」を「得」するのであるか。道「をおこなうこと」によつてである。何によつて「德」を圓成するか。無「爲」であることにもとづいて用を爲すのである。無「爲」であることにもとづいて用を爲さば、あらゆるものを載せる。故にひと無「爲」であれば、あらゆる物を経るが、有であればどうしても生じないことはできぬ。したがつて天地は廣大であるというも、その心は無である。聖王は偉大

であるというも、その主は虚である。だから「易、復卦に」曰う。「復ることによつて視るならば、天地の心が見れる。〔陰陽が復る〕冬至および夏至の日に思惟するならば、先王の至極の道が觀られる。』と。故に自らの私を滅し自らの身體を無にするならば、四海のあらゆるひとびとが瞻仰し、遠近のあらゆるところよりひとびとが至るのである。もし自己だけを殊別し自分の心を有であると考えるならば、自分の身體すら自分で全うすることができず、自分の肌骨すら安らかにしておくことができない。したがつて上の道德の人は唯々道のみが用いている。その德を德であるとは考えない。それに執着することもなく、それを用せることもない。故に德が有るままであらゆる有爲を爲すことができる。〔上の道德は〕求めずして得し、無爲にして成す故に德があるにもかかわらず、德の名は無い。

上の道德の聖人は、かように「道」をおこない、無爲であるままに用をなしている。それに對し、下の道德はどうであるか。「下德は德を失わず、是を以て德無し。……下德は爲すあり、以て爲す有り」を注する。

下の道德は、求めてから得する。有爲にして成す。したがつて善なるものとして立てて萬物を治める。故に德という名がある。しかしながら求めてから得するものは、必ず喪失する。有爲にして成すものは必ず失敗する。そして善と名づけられるものが生ずれば、それに對立する不善があることとなる。故に

「下の道德は、有爲にしてわざとらしいところがある」のである。わざとらしいところが無いとは、ある特定の對象を目的として爲すことが無いのである。そもそも無爲であることができずして有爲であれば、皆、下の道德である。仁の道德、義の道德、禮節の道德が、それである。しかしここでは徳の上下を明らかにせんとして、ともかくは下の道德とよんで上の道德に對應させたのである。

下の道德とは「有爲にしてわざとらしいところのある」すべての道德の總稱である。聖人でない萬物の存在は本質的に「有爲」であり、下の道德であるといつてもよい。それに仁の道德、義の道德、禮節の道德の三つのレベルがある。おそらく時代とともに前者から後者へと墮落していくのであろう。まず「上仁は、爲すあり、以て爲す無し」を注する。

わざとらしさの無いところまで達すれば、下の道德なる上の量^{カチリ}における上極である。「上仁」は、それに相當する。それは、わざとらしいところが無いとはいひ得るが、有爲ではあるのである。有爲であつて、わざとらしいところが無いのである故に、爲作を爲すことの患^{わざわい}はある。根本であるのは無爲であり「あらゆるものを生み出す」母であるのは無名である。根本を棄て、母を捨てて子にむかつて行くのであるから、功績は大なりといえども、どうしても充分でないところがある。名聲は美なりといえども、虚偽も生ぜざるを得ぬ。無爲にして成し、事を興さず

して治めることができないから、有爲であることとなる。そうしてあらゆるものための施^{はたらき}を宏く普くおよぼし、仁もて愛する場合には、その愛は私に偏するところが無い。故に「上仁は、有爲ではあるが、わざとらしいところは無い」のである。

仁の道德といえども、有爲であるかぎり、充分でないところがあり、虚偽も生ずる。ましていわんや義の道德、禮の道德においておや。「上義は、爲すあり、以て爲す有り」を注する。

つぎに愛は、すべてのものにまつたく平等であることはできない。したがつてあるときには抑制し、あるときには促進して、眞を正しくみちびき、かく義もて理^{おさ}める場合には、枉^{まが}つたものを忿^{いきどお}り直^{ただ}しいものを祐^{たす}け、彼の物事を助成し、此の物事を攻難する。そこには心に思つてするわざとらしさがある。故に「上義は、有爲にしてわざとらしさがある」のである。

義の道德よりも、さらにレベルの墮落したものが、禮の道德である。「上禮は、爲すありて之に應ずること莫^なければ、臂を攘^{ちが}つて之に扔^なづく」の注にいう。

つぎにぶしつけに義をそのまま實行することはできないから、いらぬ裝飾をもらひ文徳を修^{かそ}つて禮敬する場合には、好^{うつく}しい振舞いを尙んで禮敬を行い、お互いに禮敬の丁寧さを比較する。したがつてそれが對等でないときには、忿怒の心が生ずる。故に「上禮は有爲であり、その禮に應^{こた}えないと、腕まくりして詰めよつていく」のである。

おそらく王霸の時代には帝王はいよいよ仁・義・禮の道德を維持する中心かつ根源ではあり得なくなり、したがって仁・義・禮の道德も「有爲」であるを免れず、形式化し空洞化するのをいかんともし難かつたのであろう。これらの注は、仁・義・禮の道德そのものの否定であるよりは、形式化し實質を失つてきたそれらの道德の批判であるように思われる。それらが、かくも墮落した所以は、何であるか。「故に道を失いて後に徳あり、徳を失いて後に仁あり、義を失いて後に禮あり」を注する。

いつたい大なるものの至極はといえば、唯、道あるのみである。それ以下のものは尊重するに足りない。故に徳や業が盛大であり、萬物を有して豊富だというも、それぞれ、相應の徳を體得しているのであつて、それだけで完全であることはできない。故に天は「地のように」萬物を載することができず、地は「天のように」萬物を覆うことはできず、人は「天地のように」恵みをもたらすことができない。萬物は尊貴であるというも、無「爲」であることにもとづいて用を爲すのである。無「爲」をおいて外のものを體とすることはできない。無「爲」をおいて外のものを體とすることができない。「したがって無爲をこそ體とする」から「萬物それ自身としては」大なるものであることができない。そのところを「無爲の道が廢れると無爲の徳が説かれる」と謂う。「ここではまだ」無「爲」であることにもとづいて用を爲し、その母なる無「爲」を徳としている故に自己は努力し

なくとも、あらゆる物は理められていくのである。それより以下のものについていえば、用の母なる無「爲」が廢れて無爲であることができないとき、あらゆるものための施を貴ぶ。あらゆるものための施ができないとき、正直であることを貴ぶ。まっすぐであることができないとき、かざりたてた禮敬を貴ぶ。そのところを「無爲の徳が廢れると仁の道德が説かれ、仁の道德が廢れると義の道德が説かれ、義の道德が廢れると禮の道德が説かれる」と謂う。

無爲の徳があることとなり、つづいて仁の道德から義の道德へ、さらに禮の道德があることとなる、すなわち實質のない道德があることとなる究極の根據は、無爲の道が廢れることである。これらの道德が形式的でなくなり、眞實にこれらの道德であるためには、無爲の道がおこなわれ、無にもとづく用があらねばならぬ。この無爲の道を忘れさせている惡の根源は何であるか。「夫れ禮とは、忠信の薄きにして亂の首なり。前識なるものは、道の華にして愚の始めなり」を注する。

いつたい禮の道德が始まるのは、忠信が篤でなく、あまねくおよぶ單純なるおこないが陽えないところからはじまる。どんな責もやらないものがなく、機微あらば相手を制せんとねらうのである。そもそも仁の道德、義の道德は内面なる心より發れるものであるが、しかもなお有爲であれば虚偽となる。ましていわんや外面の飾りに努めていつまでもそのままであることが

できるだろうか。故に「いつたい禮の道德というものは、人間の忠信の薄くなつたもので、世の亂れの首である」のである。

「ものごとを豫見するさかしらの知識」とは、人よりも前に知ることであり、下の道德の倫にほかならない。聡明さを竭して豫知し、智力をはたらかせてあれやこれやの事を計畫する。その情が有徳であるようにみえればみえるほど、姦巧はますます微に入り細にわたつてくる。名譽が豊であればあるほど、實質はますます衰われてくる。心配はするけれども事業は行詰り、努力はするけれども政治は蔽れる。かように聖智を竭すといえども、民はそれだけですす害われるのである。しかしながら己のさかしらを捨て萬物のあるがままに任せるならば、無爲なるままに安泰であるのである。素樸なるありかたを守るならば、典制に順うこともない。萬物の獲得するところをそのままに聽して、自己の固守するところを棄てる。「ものごとを豫見するさかしらの知識」というものは、道の實なき華のようなもので、人を愚劣にする始まりである」のである。

かくいう王弼は、どこか曹魏三代の法術政治を非難しているかの如くである。後漢帝國の崩壊とともに仁・義・禮の道德、禮教的秩序は廢れてしまつてゐる。それを魏の帝王權をもつてはいかんともし難い、といつて嚴格な法術政治によつて束縛せんとするも、それは、ひつきよう「忠信の薄き」禮の道德を強制し、「ものごとを豫見するさかしらの知識」をはたらかせるにおわるのではないか。い

まや政治はどのようにあるべきであるか。かならずしも注にはなつていないが、「是を以て大丈夫は、其の厚きに處りて其の薄きに居らず、其の實に處りて其の華に居らず、故に彼を去てて此を取る」の内容を敷衍する。

故に苟しよく國を治むる母なる無（爲）を體得するならば、萬物が作るといふもひき返ることなく、萬事がそのまま存するといふも無理することがない。形のものを用かせるのでもなく、名目をかかげて統御するのでもない。故に仁・義の道德は顯かになり、禮敬の道德は彰れることとなる。そもそもそれらを大道に載づくようにし、それらを無名によつて鎮むるならば、とくべつに尙ぶ物もなく、ことさらに營う志もない。それぞれのものをしてその貞しいがままに任せ、ことごとくその誠を用かせるならば、仁の徳あること厚く、義を行うこと正しく、禮敬を守ること清らかであるのである。それに反してそれぞれが載づくところを棄て、生れたところを捨てて、でき上つた形のものを用かせ、聡明さを役かせるならば、仁にしても義にしても禮にしても、競走心をおこして誠ならんとする。故に仁の徳あること厚いのは、仁を用かててそうあり得るのではなく、義を行うこと正しいのは、義を用かててそうなるのではなく、禮敬を守ること清らかであるのは、禮を用かててそうなり得るのではない。それらを無爲の道に載づくようにし、無（爲）なる母によつて統べるならば、それらを顯彰するものとくべつに尙ぶこ

ともならず、競走させることもない。かの無名なるものを用はたらかせるからこそ、名は實質をとめない、かの無形なるものを用はたらかせるからこそ、形みかたのものは實質あるものとなるのである。…

これらに儒家の仁・義・禮の道德を否定する王弼をみてはならぬと思う。むしろ王弼は、いかんともし難く「有爲」であり形骸化してしまつた仁・義・禮の道德を「厚くし」「正しくし」「清くする」に、どうすべきかを問うていたのではないか。すでにして「本を棄てて末に適しる」法家主義は、破綻している。「本を失つてはならない。」「本」にこそ「復かへる」べきである。「本」とは何か。これらの道德をこれらの道德たらしめる「本」は、老子のいう無の道、無爲・無名・無形の道、にほかならぬ。ところが、王弼が無爲の道を説く所以であり、そのかぎり無爲の道は、仁・義・禮の道德をあらたに「顯」「彰」するための政治原理である。しかしさらに根本的には、もともと老子に「道は常に無爲にして爲さざる無し。侯王、若しよく之を守らば、萬物はまさに自ら化さんとす」(三十七章)と説かれ、注にもしばしば「道は無形無爲なるを以て萬物を成済す」などと説かれることからすれば、この無爲の道は哲學的眞理であつて、かならずしも「侯王」の政治原理ではない。聖人は、もとより無爲の道に「處り」、「侯王」も無爲の道を「守る」が、萬物も無爲の道に「宗もと」とし、無爲の道によつて「生じ」「成済される」。さらに仁・義・禮の道德も無爲の道に「載のつていてこそ「厚く」「正しく」「清らか」である。したがつて王弼の哲學において聖人のものとなる共同

體——そこにおいて侯王あり萬物あり仁・義・禮の道德もおこなわれる——は、かかる哲學的眞理としての無爲の道を根源としている、それは哲學的な共同體コムニタスになつてゐる、ということができよう。もはや贅言する暇をもたぬが、王弼の老子注が、もう一つの重要な道の定義「自然」をもつてゐることを、述べておかねばならぬ。おそらくすでに老子に「人は地に法のつとり、地は天に法のつとり、天は道に法のつとり、道は自然に法のつとる」(二十五章)とあり「…以て萬物の自然を輔けて敢て爲さず」(六十四章)などとあり、それが莊子から淮南子などを經て展開してゐたのを承けるのであらう。王弼の老子注は、「自然」という言葉を愛用するといつてよい。老子に「道は常に無爲にして」(三十七章)とあるに「自然に順うなり」と注することからすれば、無爲の道といふ自然の道というも、ほとんど同義である。「天地は仁ではない」(五章)とあれば、

天地は自然なるに任せて、無爲であり無造である。萬物は自ら治理おさめつていく。故に「仁ではない」のである。仁であれば、どうしても施化しけを造立つくえ、有恩であり有爲である。…聖人は天地の德を德として合一いつぱいする。

といひ、「(天下は神なる器うつであつて)人爲ではどうすることもできない」(二十九章)とあれば、

萬物は、自然であることを性とす。故にそのあるがままに因よせることはできるが、人爲ではどうすることもできない。ねがうがままに通とせることはできるが、むりに執しることはできない

い。……聖人は、自然なるままの至みに達し、萬物の情を暢^のばす。故にそのあるがままに因^よせて人爲ではないにもしない。ねがうがままに順^{はたら}つて施^{はたら}けない。

という。ここでは唯、自然とは、天地が自然であるのであり、萬物の性であること、したがって自然は萬物の存在の根據となる哲學的眞理という意味をもつことを指摘しておこう。自然は、もはや聖人のみの道ではなくして萬物の道であり、ただ聖人はそれに合一し、その至^きみに達しているのである。

以上、正始の音をかなでる清談社會の寵兒、王弼が周易を注し老子を注するところに、四つの基本要素よりなる帝王的聖人論があることを述べた。一、聖人は「寂然として至無」であることによつて、萬物の共同體^{コウドウト}をあつめている。二、聖人は「天下の至變」であつて、變化してやまない共同體^{コウドウト}に乘じ萬物の性命を正す。聖人がそのようであり得る根據は、三、無爲の道をおこない萬物を無爲の道に戴^もづかしめ、四、自然なるままの至^きみに達し萬物の情を暢^のばすことにある。そうしてそこにおいて聖人も、もはや必ずしも帝王でない聖人そのものであり、そのもとなる共同體^{コウドウト}も政治的ではなくして哲學的な共同體^{コウドウト}であることを言わんとした。わたくしには、王弼が、古來の中國文化の傳統、とくに帝王を中心かつ根源とする仁・義・禮の道德、を批判し、それを否定して、かかる聖人論を説いているとは考えられない。むしろいよいよ帝王權が實力を失い、魏三代の法術主義も破綻したあと、いかにして中國文化をおこすべきか、太平の

世を致すべきかと問うところから、中國文化の根源、さらに帝王政治の根源を哲學的に問わざるを得なかつたのではないかと思う。しかし大切なことは、中國文化すなわち帝王を中心かつ根源とする文化の根源が、もはや祭政原理としてではなくして哲學原理として自覺されるとき、まさしくそこから中國文化は少しづつ帝王を中心としながら、しかもかならずしも帝王に羈縛^{きわく}されない文化として展開しはじめるということである。もとより魏晉文化そのものが、かかる文化として展開しはじめていたのであり、何晏にしても王弼にしても他の思想家にしても、そのなかに生きて、それを哲學の言葉によつていい表していたというべきである。それにしてもその後ひさしく、かれらの名が「正始の風」とともに企慕される所以は、かれらの哲學が、魏晉南北朝文化の本流のうごき（そこにおける中國佛教の展開もふくめて）をはじめて自覺し、いい表したからであらう。わたくしには、その後の魏晉思想家たちの聖人論も、初期中國佛教の聖人論も、ここに述べた王弼の聖人論の四つの要素の、それをさらにととのえ、あるいはそれをさらに豊かにするヴァリエーションであるように思われる。もちろん、神仙的聖人論に由來する「聖人になる」という實存的な要素を別にして、である。

(三) 裴頠「崇有論」

齊王芳が即位し正始と改元してわずか九年すぎて、「その十年には大傳司馬懿が大將軍曹爽を殺して、魏の大權は移つた」という。

曹爽、何晏等の、おそらく政治原理としてはまったく非現實的であつたろう無爲の政治は、挫折。司馬氏のいわゆる「寛政」の復古政治がうごき出すとともに、その帝位篡奪のための三族におよぶ血の肅清があいつづく。かくして「魏室が未だ衰えざるに、機に乗じて權を竊んだ」といわれざるを得ない晉の帝王權も、畢竟、またいつ竊まれるか、わからぬものであつたろう。晉室の中華再統一と小康も、けつして安定した帝王權によるのではなく、ことごとく對立勢力を誅殺する恐怖政治とそれにもかかわらず帝王位を脅やかさぬかぎりいかなる勢力も放置する妥協政治によるであらう。いまは唯、かかる晉のどこか「竊んだ」といわれる帝王權を肯定する思想家たちの帝王的聖人論の一、二の例を附するにとどめる。

中國文化が「正始の風」にみられる方向にうごきはじめたからであらう。そしてその傳統の中心かつ根源が必ずしも帝王ならざる聖人にあり、したがつて貴族たち——皇室もふくめてである——が必ずしも帝王にかかわらざる文化を悦んだからであらう。何晏・阮籍を鼻祖とする、あたらしいタイプの士大夫が簇出する。裴頠の傳にいう「……世に高名ありながら、口に浮虚を談ず。禮法に違わず、祿を尸にし寵を耽する。仕えるも事を事としない。……聲譽はただ盛んであり、位は高く勢は重いが、物務に嬰われないようにする。かくしてつきからつきへと放效して風教は陵に遅えてくる」と。ここに一方では世に聲譽あり貴顯の位にありながら他方では清談を樂しみ方外に遊ぶ六朝貴族の原型がある。晉室もようやく衰亡する

さいの忠臣、裴頠の崇有論は、かれらの「虚誕の蔽きを釋する」の論である。時勢に抗する復古主義の論である。この論の帝王的聖人論を讀みとつてみよう。

聖人は「大いに厥の極を建て、羣生を綏理め、物に訓えて範を垂れる」という。おそらく「總じて群物の根本を混める宗極の道」を體していること、さらに「至無」であることすら、暗に前提されている。しかしこの論は、それはさておいての論であつて、聖人、いかにあるかは、論じない。むしろ「聖人、政を爲すの由」すなわち聖人いかに政治すべきか、さらにはその政治を實際に司る士大夫はいかにあるべきか、を説く。したがつて王弼が聖人そのものの存在を哲學的に思惟していたのと、同一次元で比較することはできない。共同體についても、裴頠のいう有の共同體のあり得る根據を哲學的に究めれば、王弼のいう無の共同體となるであらうが、そのことはさておいて、聖人が「政を爲す」とき、そのもとなる共同體はいかにあるかを説くにとどまる。もちろん、そのかぎりでは理路整然、まことに「世の名論」である。

はじめにまずその政治的共同體を存在論的に基礎づける。

いつたい、總じて萬物の根本を混めているのは、もつとも宗の道である。方が族ごとに異っているのが、ひとびとの品である。形象がひとつひとつ分れているのが、生きているものの體である。さまざまな化育の感應が綜べられているのは、理迹を原とする。そもそも品ごとに族をつくつていのであるから、

〔それぞれの品が〕稟^{らん}けているものは、偏^{へん}である。偏^{へん}であれば、それだけでは充足^{たうじ}しない。故に外なる資^{たすけ}に依存^{たすけ}する。したがって生きているものが尋^{もと}めなくてはならないのは、理^{せい}である。理^{せい}が具體化するのには、有^う〔において〕である。有^うが必須とするものは、資^{たすけ}である。資^{たすけ}のうちで適合^{たしあ}するものは、宜^{よろ}しきものである。その宜^{よろ}しきものを撰^{せん}びとるのは、人間の情である。

王弼^{わうびく}がもつばら根本へさかのぼつて聖人と「もつとも宗^{しゅう}の道^{みち}」を思惟^{しゆい}したのに比し、裴頠^{はいえ}の論は、さまざまな品^{くわう}にある、ひとりひとりの生あるもの、有^う、が、いかに理^{おき}められるか、のみをいう。

「生^{せい}を寶^{おほ}する」「生^{せい}を保^{たも}つ」「有^うを全^{おそ}うする」「有^うを濟^なす」というのが、その基本の立場である。そこからして「いつたい至^{いた}無^むなるものは、いかなるものをも生^{せい}ずることはできない。故に始めて生^{せい}ずるものは、自ら生^{せい}ずるのである。自ら生^{せい}ずるものは、必ず有^うを體とする。……生^{せい}は、有^うを己^{おの}の分^{ぶん}としていているから、虚^こ無^むなるものは、有^うが〔生^{せい}じたとき、あとに〕遺^すてさつたものである。故に養^{やしやう}われ化^{くわ}されるところの有^うを、無^む用のものが全^{おそ}うすることはできない。理^{おき}められ有^うであるところの衆^{しゆ}に、無^む用のものが循^{したが}うことはできない。……」という無用、無爲の批判が歸結する。しかしわたくしには、これは、無の政治原理の批判ではあるが、無の哲學原理の批判ではあり得ないと思われる。「生^{せい}を寶^{おほ}じ」「有^うを全^{おそ}うする」レベルにおいて無用と無爲が用をなさないというのであつて、「もつとも宗^{しゅう}の道^{みち}」が無用であり無爲であることを否定してはいないからである。ところでさまざまな品^{くわう}

にある、ひとりひとりの生あるもの、有^うは、いかに理^{おき}められるか。まず「品^{くわう}ごとに族^{しゆ}をつくつていのであるから、稟^{らん}けているものは、偏^{へん}である。」という。わたくしには、この品^{くわう}が具體的にどのような品^{くわう}であるか、詳^{くわ}かでないが、ともかくひとつひとつの品^{くわう}がさまざまに偏^{へん}であることによつて「貴^き賤^{けん}」があり、それぞれの行動に「吉凶^{きうこん}」がある。そこで賢人君子は、それらのあいだに「往^{かう}と復^{ふく}を觀^{かん}、中庸^{ちゆうちゆう}のところを稽^かえて務^むを定^{さだ}める。」すなわち「……兆^{たう}庶^{しよ}の情^{じやう}は、ひごろ習^{しゆ}つているところを信^{まこと}であるとおもう。ひごろ習^{しゆ}つておれば、心^{こころ}からその職業に服^{ふく}する。かれらが職業に服^{ふく}するところを、よく理^{おき}然^{ぜん}ていると謂^いう。故に君人は、慎重^{しんじゆう}に教^{おし}えなくてはならない。〔それぞれの品^{くわう}にふさわしく〕政治と刑罰を班^{はん}ち、一切の務^むを百姓に分割して委任^しし、それぞれに〔士・農・工・商の〕四職を授^{おと}ける」のである。そうすれば、かれらは「天の道をふみ用^{もち}い、地の利を分ち、躬^{こころ}らその力^{ちから}任^{にん}をなし、勞^{はたら}いた後に〔その報酬を〕饗^{かう}ける」であろう。かく政治體制がととのえられるとき、ひとりひとりの生あるもの、有^うは、どのように生きていくべきであるか。「仁順^{じんじゆん}に居^ゐり、恭儉^{こうけん}を守り、忠信^{しゆうしん}に率^{しやう}い、敬讓^{けいじやう}を行う。志^しは盈^みつるまで求めることなく、事は過ぎるまでふみ用^{もち}うことはない。」何晏^{なんえん}、阮籍^{けんせき}、さらには王衍^{わうえん}などの「悠悠^{ゆうゆう}の徒^た」は「吉凶^{きうこん}の禮^{れい}に忤^{そむ}き、容止^{ようし}の表^{へう}を忽^{すかた}にす。長幼^{ちやうけう}の序^{しよ}を瀆^{あな}棄^り、貴賤^{きけん}の級^{きふ}を混^ま漫^{まん}す」と批判して、裴頠^{はいえ}が、とくにいわんとしたのは、つぎのことであつたらう。

たしかに「盈^みつるまで求めて」はならないし「過ぎるまで用^{もち}つ

て」はならない。「欲が衍るれば患は速かにやつてくる。情が佚であれば怨は博きにおよぶ、恣を擅まにすれば攻を興す、利を専らにすれば寇を延く」。かといつてひたすら「簡き損す」ことが善であるのでもなく「無を貴ぶ」ことにはならないと。くり返して述べる。「まことに盈ちたる欲は損らすべきであるが、有を絶つてよろしいわけではない。過ぎたる用は節制すべきであるが、そこに貴ぶものが無いというわけではない。」と。また「老子は靜にして一なるの義を甄擧にしている。人をして釋然として自ら夷かならしむるものがある。易の損・謙・艮・節の旨にも合っているのである」とも。裴頠が、「國教の陵に遅える」を憂え、「……ことごと正しきを釋するでなければ、無家の義を奪うことはできない」と悲愴な決心で著したこの一論も、どうやらかかる「大善なる中節」のあるべきを論證するものであつた。もしそれに反して中庸をふみこえ「有を賤しむ」とすると、どうしても形を外にする。形を外にすると、どうしても制を遣れる。制を遣れると、どうしても防を忽る。防を忽ると、どうしても禮を忘れる。禮も制も存しないとすれば、政を爲すにも以がない」こととなるというのである。それは、おそらく政治原理としては正しい。しかしもしこの裴頠の崇有論を批評せんとすれば、つぎのようにいわざるを得ぬ。曹魏王室の法治主義も、さらには曹爽、何晏の無爲の政治原理も破綻したあと、それに對する反動としておこつた司馬氏の「寬政」の政治原理をいい現してはいるが、それは反動であるにとどまる、すなわち帝王權の不安

定性こそ、あらゆる問題の根源であるときに、帝王權がいかにある（べき）かは不問に付して、それにもとづく政治が中庸であるべきことのみを論ずる。したがつて魏晉思想史の「無」を思惟せずにはすまされない流れからすれば、やはり一つの反動であるにとどまる、と。どうしたつて裴頠の有の政治原理によつては、王弼の無の哲學原理は否定するべくもない、むしろ後者が展開してついに前者を根據づけるであろう。その方向への胎動が、すでに裴頠につづく思想家郭象の莊子注にみられるのではないか。

四 郭象「莊子注」

外には邊境よりしてようやく中國内地に遷入する匈奴・氐・羌・鮮卑族等が「關中の人、百餘萬口なるに、多かれ少なかれ、戎狄は半ばに居る」こととなり、かれらは「隙を俟い便に乗じて、いつ横逆をなすやも知れぬ」と「徙戎の論」が叫ばれる。が、内にはそれどころではない。「蒙蔽」な惠帝をあやつる楊后とその外戚も「私情に愛溺し」、つづいて楊后を廢して庶人に貶した賈后とその外戚も「六宮に虐を肆にする」。かくして忠臣、張華と裴頠が「淫網に陥り……劍を承くる」を最後に、すでに「政は亂れ、朝は危うかつた」晋室は、そのまま「骨肉、相に残する」八王の亂にのめり込んでいく。もはや帝王權など、どこにも存在しない、といつてよい。郭象は、惠帝を最後に奉じた第八王、東海王越に「職を任され、權に當つた」という。かれにとつて帝王もしくは聖人は、どの

ようであらざるを得なかつたか。——それについては福永光司氏の卓論一篇などに論じつくされているのであるが、この稿の行論の必要上、ごく簡略にも、そのもはや帝王的ならざる聖人論を述べておかねばならぬ。

魏晉の思想家たちが、とくに易と老子と莊子と論語を撰んで注し論じたのは、それらの古典にしたがつて思惟してこそ、かれらに課せられていた課題、いかにして魏晉の歴史的必然性において中國文化をさかんにし太平を致すか、に答えることができると思ひたからであつた。さきに王弼が易と老子を注し論じ、中國文化の根源なる道と思惟していること、それが四つの構造ある帝王的聖人論であることを述べた。すなわち(i) 聖人は「寂然至無」であることによつて、そのもとに天地でもあり萬物でもある共同體を統べ會めている。(ii) 聖人は「天下の至變」であることによつて、變化する共同體を通じて、萬物の性命を正す。(iii) 聖人は無爲(にして自然)であり、(iv) そのもととなる共同體は(無爲にして)自然である。おそらくかかる四つのありかたをもつた根源の道にたち歸ろう、あらたなる中國文化はそこから創造されるであらう、というのである。ところで魏末から晉にかけての思想家たちは、より多く莊子をまねび莊子を注することによつて、その同じ中國文化の根源なる道を思惟しているが如くである。阮籍も然り、向秀も然り、などである。そうして上述したように裴頠が崇有論を著すにあたつて「聲譽、はなはだ盛んに、位は高く勢は重きも、物務を自ら嬰らしめない。かくして相い

放效いて、風教は陵に遅える」と深く患えた王衍の徒も、また「王・樂」と並び稱される樂廣も、すなわち、いわゆる元康「放達派」もどちらかといへば、莊子の逍遙遊をまねび、實踐する者であつたろう。それが、かならずしも帝王ならざる聖人の遊びであり、ひとまず帝王權を肯定し、しかもそれからより自由な、より奔放な遊びであつたからにちがいない。王衍のサロンにデヴューした郭象は、「象が言うのを聴いていると、河を懸にして水を瀉しているようなものだ。どれだけ注いでも竭まらない」と評されたという。また郭象の莊子注が、向秀の莊子注に負うところ、はなはだ少くないことも、よく知られている。われわれは、ようやく「中原傾覆する」さいの郭象の莊子注に、魏晉における莊子學の傳統の一つの集成をみることができると否、のみならず、それが「魏晉における儒家思想と老莊思想の調和と融合の趨勢の一頂點」であり、かつ「東晉以後の佛教思想の受容において大きな思想的役割を果した」ことも、つとに指摘されたところである。しからばそこに、どのような(帝王的)聖人論をみることができるか。

わたくしは一言にしていえば、王弼の四つの構造をもつた聖人論が、二つ、さらには一つの構造をもつたそれへと、ふかまつていくところに郭象の聖人論があると思う。もし郭象の莊子注のもつとも基本の言葉として「逍遙遊」と「萬物齊同」とをあげるとすれば、上述の(i)と(ii)は前者へ、それとともに(iii)と(iv)は後者へと融合し、しかもそれらは同一の本質に屬する二つの成分となつてゐる、とでも

であろう。しかし「無心」であるとは、さらにいえば、「無待の
人が統べるに彼を遺れ彼を忘れる」「無己なるが故に物に従う」な
どの「無待」「無己」とも、「天地を忘れ萬物を遺れる」などの「忘
とも」「萬物の」自然なるに任せて是非を忘れる」などの「任」とも、
さらには「淡然自若」とも、一つのことである。それらは、帝王も
しくは聖人が、消極の極限たるべきをこそ、いう。しかしここにお
いて消極の極限とは、けつして惠帝が無能力の極みであることに盡
きない。かえつて主體的に實踐的に、さらには實存的に、消極を極
めるべきことこそある。かく消極に、消極に……そうして實存的
に徹底するところから、かぎりない積極が、はじまる。「無心→
冥物」が、その根據である。「無心」によつて實存的に個の根源に
冥合することが、そのまま「冥物」、あらゆる物の根源に冥合する
こととなる。「内にその身を放つ」ことが、即ち「外に物と冥し、
衆と玄同する」ことと一つである。「無心」であり「身を放つ」こと
によつてこそ、そこに根源の「萬物一體」がひらけてくるといつて
もよい。かかる「冥物」は莊子注に「物と冥さざる無く、化と一な
らざる無し」、「物と冥して大變に循う」、「冥然として造化と一にな
る」などである。聖人は「内に冥して……無心である」ときに、唯
々、靜的に「物に冥する」のではなく、むしろ動的に「大變」であ
り「造化」であり、日々に新たに千變萬化する萬物に冥合する。
「冥物」のこのかぎりない動性が、そのまま「冥物→玄應」であ
る。「玄應」が積極の極限であり、自由自在であるところを、「外に

遊ぶ」という。かくして「内に冥まる」ことは、消極の極限即ち積
極の極限といういわば辯證法的構造をもつことによつて、そのま
ま「外に遊ぶ」ことである。すなわち「内に冥まる」こと、ふかけ
ればふかいほど、それだけ自由自在に「外に遊ぶ」のである。とす
ると、つぎに聖人が「内に冥まつて」極まつているとき、その「外
に遊び……有に順う」ことは、どのように極まるか。

……天地の正しきがままに乘る者は、そのまま、萬物の性に
順う。六氣の辯を御る者は、そのまま、變化の塗に遊ぶ……。
かくの如くであるからには、どこまで往こうと窮り無い。遇う
ところ斯ち乘るのであるから、いかなるものも相待しない。こ
うあつてこそ、至徳の人にして彼我を玄同する者の逍遙である。
……いつたい、物に冥し大變に循う者のみが、相待するところ
無くして、常に通ずることができる。それも自ら通ずるのみで
はない。相待するところ有る者に順い、その相待するところを
失わざらしめる。しかして相待するところを失わないのである
から、大通に同じである。……（逍遙遊篇注）

ここに「至徳の人」が外に「逍遙」遊するとは、一つには、「天
地の正しき——自然なる——がままに乗り、萬物の性に順う」こと。
「至徳の人」は、はなはだ實存的に、無心にして冥物している。と
は、身を放ち、彼我を忘れ……して、その主體の根源、實存、に歸
るとともに、萬物なる共同體へと冥合している。いわば身心が脱落
し主體が脱落して實存へ歸ること、一つに、「天地の自然なるまま」

「萬物の〔あるがまま〕の性」などとして、萬物齊同の共同體（の眞理）がリアライズされてくる。したがって「至徳の人」が……に「乗り」「順う」とは、その實在が自由自在であり、かつ萬物齊同の共同體の「日に新たな流れ」と一體になっていることにはかならずぬ。しかし聖人は、唯、それと一體なるのみではない。「逍遙」するとは、つぎに「いかなるものにも相待せず、つねに自ら通じ、萬物をして相待するところを失わざらしめ通ぜしめる」こと。聖人が聖人であるには、「無爲にして爲し」、「治めずして治める」というところがなくてはならぬ。古聖王とは、仁の至みがきわまつて「無親」であり、孝慈がきわまつて「兼忘」し、禮樂も「己の能くする」ところに復り、忠信も「天なる光」を發しているのであるが、かく無親・兼忘・己能・天光——すなわち無爲・自然——であることによつて「その長波の蕩うところ、また高風の扇ぐところ、物の宜しきを暢ばし、民の願いに適う……」というのではなくてはならぬ。そうあつてこそ、「大通」である。しかし無爲・自然であることによつてかえつて「爲し」「治め」「大通する」とは、「萬物の自ら爲すに任せ」「萬物の自然なるままに任せる」かくして「すべてを自然の場に放つ」ことであろう。したがつて聖人の「爲」「治」「大通」は、そのまま萬物齊同の共同體の自らなる「爲」「治」「大通」であるといつてよい。ここにわれわれは、聖人の逍遙遊の根據が、萬物齊同の共同體にあるのを見る。結論しよう。聖人の逍遙遊は、「無心——↓冥物——↓玄應——↓逍遙——↓大通」という構造をもつ、

しかもそれらは、それぞれに萬物齊同の共同體を根據にしていると考えられる、すなわちそれにむかつて「無心」であり、それと「冥物」し、それに「玄應」し、それにおいて「逍遙」し、その「大通」そのものでもある、と。

おそらくかかる莊子的聖人の逍遙遊にまなんであらう。魏晉の思想家たちがあちこちのサロンなどに逍遙遊を實踐しはじめたときには、その根柢に萬物齊同の共同體がリアライズされていたのでなくてはならぬ。のみならず元康の頽廢から永嘉の混亂へとふかまればふかまるほど、惠帝の無能力もあい俟つて、あり得る政治として、逍遙遊的なものはにはなかつたであらう。そこにも、たとえば名臣、張華の鸛鵲賦に「……林に巢ごもるも、一枝あれば足り、食うにも、ときどきに數粒あれば足る。……命に委せ理に順い、物とともに患無し。……」とか東海王越のもとにあつた庾敳の意賦に「……榮も辱も、もとより貫くものは同じであり、存も亡も、もと均齊しい。……」などと萬物齊同のリアリゼーションがあらわれている。その傳統の總括、郭象の莊子注において、いうところの萬物齊同は、どのような構造をもつか。曰く、

天地とは、萬物を總るめての名である。天地の體となるのは、萬物であり、萬物が正しいには、どうしても自然であるよりほかにはない。自然であるとは、わざとらしい作爲なく、自然然なつてのことである。されば大鵬が高く飛ぶことができ斥鷃が下く飛ぶことができるのも、椿木が長命であることができ朝

菌が短命であることができるのも、すべてこれらは、自然にしてそうあることができるのであり、わざとらしく作爲してそうあることができるのではない。わざとらしく作爲せずしてそうあることができるからこそ、正しいのである。したがつて天地の正しきがままに乗る者は、そのまま、萬物の性にしたがう。

(逍遙遊篇注)

萬物を總^{もつ}めて天地とよぶのであるが、あるものは高く飛び、あるものは下^{くだ}く飛ぶ、あるものは長命であり、あるものは短命である、などなど、かぎりなく多であり、かぎりなく異なる。しかしそれは、天地の正しきがままに乗る聖人にとつては、そのように多・異であるにとどまらぬ。かれのもとには、萬物それぞれを萬物それぞれならしめる、ある根源の一なる場——ここでは自然といわれる——がひらけている。この自然なる根源の場は、より嚴密には、つぎのような構造をもつ。(i) それは萬物それぞれのもとにあり、それぞれをもつとも固有にそれぞれたらしめている。高を上に、下を下に……というように、いふなれば個の存在の根源である。しかし、(ii) それは、そのまま、天地なる萬物を全體としてあらしめている。いまここにあるのであるが、萬物すべてを「正しい」ようにしている。いふなれば全體の存在の根源である。したがつて、(iii) もし個を a b c ……と表記し、それぞれのものとなる全體を ABC ……と表記するならば、この自然なる場は、つぎのような構造をもつといわざるを得ぬ。すなわち a と A 、 b と B 、 c と C ……のあいだには、なん

らかしいといえる。あるつながりがあるが、 a が A に冥合せんとし、また a のもとに A が現成せんとするという意味で、そのつながりを $a \uparrow A$ 、 $b \uparrow B$ 、 $c \uparrow C$ ……と表記するならば、 $a \# b \# c \#$ ……であるにもかかわらず、 $A \parallel B \parallel C \parallel$ ……である、と。もとより萬物齊同とは、 $a \uparrow A$ を介して a のもとに $A \parallel B \parallel C \parallel$ ……がリアライズされることである。 b 、 c ……についても同様。もつとも根本の問題は、 $a \uparrow A$ 、 $b \uparrow B$ 、 $c \uparrow C$ ……における \uparrow なるつながりの本質をどう理解するか、にあるう。いまは、唯、二つの引用によつてその理解に資する。はじめに曰く、

いつたい形だけで相い對^{あひたい}べるならば、太山は秋のけだものの毫^けよりも大きい。しかしもし、それぞれのものが、それぞれの性分に據^{もと}づいており、それぞれのものが、それぞれの究極のありかたに宜^{かな}つていところからすれば、形が大きいといつても、餘分のものがあるわけでもなく、形が小さいといつても、不足のものがあるわけでもない。だからそれぞれのものが、それぞれの性において足りているところでは、秋のけだものの毫^けだけ小さいのでもなく、太山だけが大きいのでもない。もし性のままに足りていることが大であるならば、天下の足りているもので秋のけだものの毫^けに過ぎるものはない。もし性のままに足りていることが大でないというのであれば、太山といえども小であるといつてよい。故に曰う「天下の秋のけだものの毫^けの末^{すえ}よりも大なるものはなく、太山も小さい」と。太山が小さいので

あれば、天下に大きいものはない。秋のけだものの毫^こが大きいのであれば、天下に小さいものはない。小なるものも無く、大なるものも無い。壽なるものも無く、夭なるものも無い。それ故、蟋蟀も、大椿を羨むことなく、欣然と自得しているのである。斥蟀も、天池（の魚）を貴ぶことなく、榮願はみち足りているのである。もし天然なるままにおいて足り、それぞれの性命に安んじているところからすれば、もとより天地といえども、壽だというわけにはいかぬ。我と並^{ひと}しい生であるのである。萬物といえども、異つているというわけにはいかぬ。我が自得しているのと同じく自得しているのである。されば天地の生も（我の生と）並^{ひと}しい。萬物の自得も（我の自得と）一であるのである（齊物論篇注）。

太山も小さい、秋のけだものの毫^こも大きい、小なるものも無く、大なるものも無く、壽なるものも無く、夭なるものも無い……、そもそも所以は、それぞれの性分に據^とつき、それぞれの究極のありかたに宜^{かな}い、性において足り、性のままに足り、それぞれの性命に安んずるところにある。萬物齊同のぎりぎりの根據は、それぞれが「性のままに足る」こと、「自得する」ことにある。「性」とは、もとより中國思想の根本概念の一であり、いまここに忽忽に論ずるべきではない。しかし中庸の「天の命ずる之を性と謂う」によるも、「性」には、天もしくはなんらか全體なるものが、それぞれの個に、命ずるというしかたでかわつてくるところ、との意味があるであ

らう。「性のままに足る」とは、それぞれの個が、「性」にしたがい、そのもととなる「性」をリアライズし、そのことによつてなんらか全體なるものをリアライズしている、そうしてそのまま足りていることであろう。自得するというのも、それぞれの個のもとに、それぞれの個の根源として、かの自然なる場、なんらか全體なるものが、リアライズされていることにほかなるまい。それ故秋のけだものの毫^ことか太山とか蟋蟀とか大椿とかが、それぞれ「性のままに足る」とは、 $a \uparrow A$ 、 $b \uparrow B$ 、 $c \uparrow C \dots$ ということであり、それらが齊同であるとは、それを介してそれぞれのもとに $A \parallel B \parallel C \parallel \dots$ がリアライズされていることである。しからばそれに對して $a \downarrow A$ 、 $b \downarrow B$ 、 $c \downarrow C \dots$ を介して、 a 、 b 、 $c \dots$ のもとに $A \parallel B \parallel C \parallel \dots$ がリアライズされることもあるであらう。曰く、

いつたい、あるいは小さく、あるいは大きく、殊なるのであるが、自得の場に放たれるれば、それぞれの物は、その性のままに任し、それぞれの事は、その能うところに稱^{かな}つてゐる。それぞれ、その分にびつたり當つてゐる。「そのように」逍遙するとは一である。（逍遙遊篇注）

かように自得の場に放たれ、その性のままに任し、その能うところに稱^{かな}い、その分にびつたり當つてゐる、というところから、それぞれの物の逍遙が、定義されている。しかしそもそも自得の場に放たれ、その性のままに任し……とは、すでに述べたように、それぞれの個のもとに、なんらか全體をあらしめる自然なる場、さらにい

えは萬物齊同の場がリアライズされていることである。そうしてそのことは、すなわちそれぞれの個の主體的・實存的なはたらきからいえば無心であり冥物し玄應し逍遙し大通すること、しかもそれが萬物齊同の場にもとづいていることにほかならない。それぞれの個がそのもとになる萬物齊同の場にあるとき、自得し性足することは $a \uparrow A$ であり、逍遙遊することは $a \downarrow A$ であるが、それらは一つのこと $a \updownarrow A$ である。したがってここに定義される小・大なる物の逍遙も、さきに論じた莊子的聖人の逍遙も、一つのことではなくてはならぬ。

……帝堯も許由も、それぞれ、そのゆき遇うところのままに静かである。そうあるからこそ、天下にあつて至も實なるものである。それぞれ、その實を得ているとすれば、わざとらしく爲作することは、何もない。自得しているのみ、故に堯と許との地は異るといへども、逍遙するところにおいては、それらは一である。（逍遙遊篇注）

魏末から晋にかけての思想家たちに漸く萬物齊同の場が自覺されてきたとき、それは唯秋のけだものケダモノの毫と太山とか、蟪蛄と大椿とか、大小、壽夭のみの齊同であつたのではない。より根源的に、そしてより直接的に帝堯と許由、さらにいえば帝王と隱者の臣下の齊同こそ、かれらにもつとも切切なるものであつたろう。そこにこそ、帝王権がいよいよ中國文化の根源たり得なくなつてきたときの魏晉貴族たちの自己存在の自覺がある。帝堯も、その本質のありかたに

おいては、静かであり實を自得し逍遙している。許由も、まったく齊しくそうだ。だからといつて「わざとらしく爲作して治めるのは堯だ。みずから治めざるに堯がよつてもつて治めることができるのは許由だ」とまでいう俗論は「失えること遠い」が、しかしいまや帝王がどうみても帝王でない世には、帝王ならずとも、かれら魏晉貴族も、許由の如く静かにして實を自得し逍遙するなら、中國文化の根源なる道を體し得るのではないか。——おそらく古來の中國文化においては帝王ひとり、その根源なる道を體し、その中心となつて、それを繼承しそれを再創造する主體であつたろう。臣下にしても民にしても、帝王中心の秩序に屬することによつてのみ、そのまゝ中國文化に參與することができたのである。しかしいまやその帝王が帝王たり得ないではないか。もし莊子にいう如く無心にして冥物し逍遙するなら、かれら貴族も、その根源なる道に歸り、そこかしらして中國文化を繼承し再創造し得るにちがいない。というように自覺したからこそ、かれら魏晉貴族は、逍遙遊をまねび、萬物齊同の場を體さんとしたのではないか。さきの記號をもつていえば、古來の中國文化にあつては帝王のもとにのみ $a \updownarrow A$ ($\parallel B \parallel C \parallel \dots$) が満足にリアライズされていたのであり、 b 、 c ……は、 a のもととなる秩序に臣民として屬することによつてのみ、 A ($\parallel B \parallel C \parallel \dots$) なる根源の道にかかり得た。しかし魏晉においてはたしかに帝王も $a \updownarrow A$ であるであらうが、かれら貴族たちも $b \updownarrow B$ 、 $c \updownarrow C$ ……であり、そのことによつて $A \parallel B \parallel C \parallel \dots$ を體し得ることが自覺

されてきたのである。もし魏末より晋にかけての諸思想が、なんらか萬物齊同をテーマとせざるを得なかつたといえるならば、それはまさしく莊子の萬物齊同によつてこそ、かれら魏晉貴族の自己存在の自覺、もしくはその肯定を、いい表し得たからであろう。もちろん秋のけだものの毫と太山、斥鷃と天池の魚、蟪蛄と大椿など、たわいない譬喩に寓してであるにしても。

どうしても二つのことを、つけ加えておかねばならぬ。ここに述べたように魏晉貴族が、みずから逍遙遊を實踐し、萬物齊同の場をリアライズしはじめたとは、古來、帝王政治の根據であり、また帝王中心の文化の根據であつた道——哲學的眞理——が、ようやく帝王の力から解き放たれて、かれら魏晉貴族のもとに哲學的眞理そのものとして自覺され、かれらのより自由な文化活動の根源となつた、ということであろうが、かように哲學的眞理がそのまま哲學的眞理として自覺されるところから、二つのことが歸結する。一は、帝王政治の哲學的眞理からする自覺的肯定であり、他は、「迹」と「所以迹」との區別である。ごく簡単に説明して、それぞれについて郭象の注を一つあて引いておく。

いくつもの「道德論」において儒家的徳——政治・倫理——を、老莊の道——哲學的眞理——によつて根據づけることが論ぜられ、儒家の聖人と老莊とが「將無同（同じではありませんまいか）」とさわれるこの時代には、ややもすると老莊の道のみを、きり離して重んじ、無爲・自然を單なる反政治・反倫理と看做すこととなる。つ

いには元康の放達派ともなれば「論じて虚無を喋喋すれば玄妙であり、官にあつて所司を親にしなければ雅遠であり、奉身えて廉操を散すれば曠達である」と思い込む。しかしそれは、そうあつては誤りだと郭象はいう。そもそも何晏・王弼以後、魏晉思想家たちが問わざるを得なかつたのは、中國文化——儒家的徳を中心とする——を再創造するべき、その根源たる聖人いかにあるか、である。

そこからして聖人は、易經傳の道、さらに老莊の道を體する、と思惟されていつた。されば老莊の道といえども、儒家的徳をあらしめ、根據づけこそすれ、單純に否定するのではない。ここにおいて根本的に重要なことは、それらのつながりの認識である。老莊の道は形而上なる道であり、儒家的徳は形而下なる器であるが、いわばレベルを異にしてつながっている。聖人は「寂然至無」であることによつて老莊の「道」を體しているが、そのまま「天下の至變」であることによつて儒家的「徳」を用かせている。上述に察せられる如く、かかる聖人の「寂然至無」にして「天下の至變」なるありかたが、郭象の「逍遙遊」となり、そのもととなる「道」と「徳」のつながりが、その「萬物齊同」となつて繼承されている。おそらくそれが、魏晉思想史の中心にある、聖人のもとなる道——哲學的眞理——の構造である。したがつて魏晉貴族たちがみずからの存在として自覺しはじめた哲學的眞理も、その同じ構造をもつてなくてはならぬ。かれらといえども、單なる儒家的政治・倫理よりの逸脱をもつて、無爲・自然であり、老莊の道であるとするのは、かれらの倨傲であ

る。と、かく批判してであらう、郭象はいう。

……ここに「神人」とは、今のいわゆる聖人である。いつたい、聖人は、廟堂の上にあるといえども、その心は山林の中におけると異らない。そのことを世のひとは、だれも、知らない。だから聖人が黄屋のくるまに載り、玉璽を佩びているところばかりを見て、かつてに「さぞかし聖人の心を纏縛やまとわせることであらう」と思い込み、また聖人が山川を歴へめぐりあるき、民事を一緒になつてするところばかり見て、かつてに「さぞかし聖人の神を憔悴せうすいさせることであらう」と思い込む。至いたまつた上にも至いたつた者が、そのままで虧へくところのないことを知るはずもない。ここでは王者の徳ある者を言わんとするのであるが、藐姑射の山にあるが如くにいうのは、世のひとが識るべくもないことを明らかにせんとするのである。だからこそ、それを地の絶はつる外に託たくしていい、また視聽のおよばぬ表おもてに推おぼしていうにすぎない。(逍遙遊篇注)

莊子に「藐姑射の山の神人」は、世に識られざるしかたで「廟堂」にあつて天下の化を陶鑄するといえども、そのまま「山林」にあつて玄を體し妙を極めるにひとしい聖王の心をいう、とは、いかにも牽強な註釋である。しかし魏晉思想史における聖人のもとなる道——哲學的眞理——の展開からするならば、それは、當然、歸結すべき聖人論である。それにもとづいて魏晉貴族は、みずからの政治・倫理を肯定することもできたのである。

ところでそのような哲學的眞理のふかまりは、さらにもう一つの重要な思想的歸結をもたらした。上述したように、古來の帝王的聖人が、かならずしも帝王ならざる聖人として思惟されればされるほど、そのもとなる道も、帝王のもとを離れて、そのままの哲學的眞理として自覺されるようになる。そして魏晉貴族がみずからの存在として道を自覺しはじめたところでは、それは、もはや、かれらのもとにもあまねく存在する哲學的眞理となつてゐる。郭象の莊子注ともなれば、ほとんどまつたく帝王的ならざる聖人の實存のありかたが「逍遙遊」であり、また大小・壽夭などにかかわらず、帝堯のもとにも許由のもとにもあまねく存在する哲學的眞理が「萬物齊同」である。ここまでふかまり、ひろまつたところから、堯舜などの古聖王をふりかえるとき、「堯舜とは、世事の名にすぎぬ。……いま堯だ舜だといつてゐるのは、堯舜の塵垢粃糠に名づけるのみ」という場がひらける。堯だ舜だと史傳にいわれるのは、唯々堯と舜であるのではない。そこには、どうしても「神人の實」があるのでなくてはならぬ。「神人の實」とは、ここに論じたような聖人すなわち無心にして冥物し「逍遙遊」し、そうして「萬物齊同」を體する聖人たるの實であらう。それは、いわば實存と哲學的眞理そのものであつて、もはや固有名詞ではない。そこにおいて堯舜などの具體的存在は「迹」にすぎず、かれらにこと「寄」せていいあらわされる萬物の「眞性」——萬物それぞれが「逍遙遊」している、したがつて萬物が「齊同」であること——こそが「所以迹」である。し

てみると「所以迹」なる實存と哲學的眞理においては、萬物それぞれが「逍遙遊」し「齊同」であるのであり、そのうちでとくに聖人が「迹」しているのは、その眞性を「得」している——リアルにリアルイズしている——ところにあるといえるであらう。莊子注にいう。

いつたい堯とか舜とかの帝王の名は、みな「迹」であるにすぎない。わたくしは、その「迹」にこと「寄」せるけれども、

「迹」がそのままわたくしであるのではない。それ故、骸する者は、世がのちになればなるほどますます骸し、その「迹」もますます粗惡になつてくる。しかしそれが粗惡であるか玄妙であるかは、塗が夷かであるか險しいかのちがひであるのみ。逍遙して遊ぶ者がみち足りてゐることに、いかなるときにも改りはないのである。それ故、聖人は一であるにかかわらず、堯と舜と湯と武との異がある。かれらの異を明らかにするのは、

時世の名であるにすぎぬ。それらは、聖人たるの實を名づけるものではあり得ない。故に堯だ舜だというも、堯と舜だけではない。したがつてかれらは矜やら愁を「貌」にあらわして仁義の「迹」をおこなうといえども、「所以迹」は、もともと完全であるのである（在宥篇注）。

いかなるときにも改りはない。聖人は一である！——しかし堯と舜と湯と武とがさまざまに矜やら愁を「貌」にあらわして仁義の「迹」をおこなうのは、時世がのちになればなるほど險しくなつて

きたからにすぎぬ、と、これは、魏晉における聖人論もしくは「道」と「徳」の論が、ようやく郭象における逍遙して「遊」び、萬物齊同を體して「みち足りる」聖人の哲學にまで展開したところから、いわれてゐる。かかる聖人が「聖人たるの實」なればこそ、聖人はいついかなるところにても一であり、堯も舜もその「迹」であるにすぎないのである。いまや、塗炭の險しさに生きる魏晉貴族にとつて、それはまた、あらたな生の可能性をひらく哲學でもあつたらう。かれらも、もし逍遙遊し、萬物齊同を體しさえするならば、聖人となり得るであらう。あるいはなるところまでいかにしても、聖人にならつてあらたな中國文化を創造し得るであらう、というようにである。いうまでもなく、それではいかにして聖人になるのかと已むに已まれぬバトスをもつて問い、あらためて佛教をとり入れて答えていくのは、つづく五胡と東晉の時代思想家たちの課題でこそ、あるであらう。

以上ここには魏の曹操から文帝曹丕、明帝曹叡へとすすめられてきた形名の政治體制を確立せんとした劉劭の「人物志」、魏の齊王芳の無爲の治のもと正始の風を何晏とともに代表する王弼の「周易略例」「老子注」など、西晉武帝の復古政治をうけた閹愚の惠帝のもとややもすると崩壊せんとする王室・貴族のバランス・オブ・パワーを維持せんとした裴頠の「崇有論」、惠帝の蒙蔽いかんともし難く八王の亂に中原荒廢をきわめ胡漢入り亂れるさいに政權を擔當

した郭象の「莊子注」について、わたくしのいわゆる帝王的聖人論の展開をあとづけんとした。ほぼ三つの論點にわたる。一、まずまず衰頹する帝王權を、かれらは、ついには肯定している。ということとは、古聖王よりこのかた帝王から帝王へと傳えられてきた中國文化の傳統、したがつて五經の傳統こそが、かれらの思惟の關心事であり、根源であつたことである。たとえ老子に注し莊子に依據するとしても、それらは、古聖王よりの古典的傳統を根據づけるものでこそある。その證據はとならば、ともかく、いくつもの儒道論もしくは道德論が存在している。しかし二、ここにとりあげた諸書において、本來、帝王的であつた聖人は、ようやく現實の帝王のいかんにかかわらざる、いわば實存そのものなる聖人として、思惟されていく。たとえば王弼において、聖人は、「寂然至無」であり、かつ「天下の至變」である。それがさらにふかまつて郭象の「逍遙遊」する聖人ともなれば、「豈に直に堯舜のみならんや」とまで明言される。かように聖人が必ずしも帝王ならざる實存として思惟されるということは、即ち、かれら魏晉貴族も、なんらかそのような實存にまなばんとしていたということであろう。それとともに三、かつて帝王的聖人がとり行ふ祭政によつて生生運行していた共同體も、ようやく帝王のもとをはなれて、あまねくゆきわたる哲學的眞理として自覺される。王弼が仁・義・禮なる「德」を根據づけるものとして、無爲・自然なる「道」を自覺したとき、それは、仁・義・禮のおこなわるべき共同體をあらしめ、したがつて仁・義・禮のおこ

なわるべきところ、どこにでもある哲學的眞理であつた。そうしてついに郭象が、それらのつながりをさらにふかめて「萬物齊同」を自覺したとき、かれらのもとには、あるひろびろとした場がひらけていたといえる。——秋のけだものケダモノの臺たいであれ泰山であれ、帝堯であれ許由であれ、萬物それぞれは、自然なるままであり、性のままに得し、逍遙している。そのことによつて、それぞれのものに「齊同」がリアライズされている、というように、さきの記號をもつていえば、 $a \uparrow A, b \uparrow B, c \uparrow C \dots$ であることによつて、 $a, b, c \dots$ それぞれのもとに $A \parallel B \parallel C \parallel \dots$ がリアライズされているのである。かれら魏晉貴族も、はつきりとは自覺していなかつたであろうが、かれらの思想の根源にはたらくものは、つぎの如くでなかつたであらうか。かつて古聖王をはじめ帝王的聖人のみが、中國文化のおこなわれる共同體を生生せしめ運行せしめていたであらう。しかしいまや帝王も、なんらか帝王たり得ない、かえつてかれら貴族こそが、無爲・自然なる實存にふかまることによつて「道」もしくは「萬物齊同」——哲學的眞理とその實存・共同體構造——をリアライズするのでなくてはならぬ、と。

補論二ノ一

「楚辭離騷」の神仙的聖人論

祖靈にしたがつて祭政する殷王中心の氏族制的社會體制も「……紂王に於いては、その身を酒にうちまかせ、政道に心を掛けぬ。…

：村の多くの臣下たちも、より集つて酒を飲み逸樂にふける」というようにまさしく祭祀の爲なる酒からして崩壊しはじめたようだ。また上帝を豊京に祭祀する周王中心の「天子諸侯卿太夫士庶民」の社會體制も、まさしく祭祀なる宗教的行事がようやく政治的行事に墮するところから「世は衰え道は微れ、邪説暴行は有た作り、臣にしてその君を弑むる者あり、子にしてその父を弑むる者あり」ということになるようだ。ここでもいいたいことは唯、どうやら社會體制なるものは、まさしくその中心からして腐敗しはじめたものらしい、しかもその本性にしたがつて必然的に、ということである。そして社會體制が腐敗し崩壊しゆくと、しばしば、もはや社會體制そのものに絶望し、その外に出でんとする——實存 *Existenz* たらんとする——詩人・哲人などが生れる。かれらの哲學思想は、さきに述べた帝王的聖人論とは、はつきり異なる特徴をもつてであらう。ここでは、かれらなる實存の哲學思想の系譜を辿つて、魏晉における實存の哲學者、嵇康、の哲學思想を理解せんとする。

ところでおそらく周室の宗廟における上帝の祭祀が、もはや諸侯を統一する「聖なる力」をもたなくなつたからであらう。春秋から戰國ともなれば、各國の諸侯乃至諸王は、それぞれの宗廟、聖地に天地の神を祭祀し、そしてまた周の天命を「革命」し、あらたにわれこそ天命を「受命」せんと相い争つたといえるであらう。しかし已んぬるかな、どの一國も、すべての他の國を統合するだけの徳力もなければ武力もない。いつまでもつづく略奪戰爭に、あちこちに

民の怨嗟の詩がおこり、亡國の悲歌がうたわれるであらう。かくして周王朝の「禮」の社會體制がばらばらに分解し、どんどん崩壊していくとき、(もとよりそこにおいてこそ、あらたな社會體制への試行がくり返されていたのであるが)、かつて王朝の中心であつた宗周・成周をはるかに距る楚・宋・齊・燕などの地に——いわばこの衰滅のブラック・ホールとでもいいたいところに——、さきにいひゆる實存の詩人、哲人たちの思想、生れている。われわれは、ともあれ、楚辭の詩人たち、道家の哲人たち、それに神仙術の方士たちに、かれらの典型を、みとめてよい。かれらは、それぞれに、あるいは楚國の文化的傳統にしたがつて文辭を朗讀し、あるいは楚國乃至宋國のそれにしたがつて哲學的に思惟し、あるいは齊國のそれにしたがつて諸術を實踐しているものであり、まったく固有なるしかたで實存たらんとしているのであるが、かれらの哲學思想に一貫する根本構造なるものも、ないではない。それは、およそ三つの要素よりなるであらう。(一) いまこの社會體制的腐敗、そこなる人間の虚偽、そして自己の存在のはかなさの自覺——したがつてそこを出でんとする。(二) まさしくその自己の根源にこそある誠もしくは眞實、そしてそれと一つになつてゐる、あらゆるものに通ずる眞實、「道」への思惟——したがつてそこに歸さんとさまざまな實存のおこないをなす。(三) が、さしあたつては「道」そのものではなく、かすかに「道」を象徵するであらう、あらたなる世界、すなわち天界、神仙界などへのあこがれ、——したがつてそこへ遊ばんとて、さまざま

まな術をこころみる。いまここでは楚辭の離騷において、これら三つの要素が、どのようにあらわれているか、を、ごく簡略に解説しておこう。そこにこそ、漢代以後の實存の哲學の源流がある、といいたい。

もう一度、確認しよう。「荆蠻」と蔑まれながら、かつては諸國の覇者でもあつた楚國が、かさなる外交戰術の失敗などによつて、まさに秦國に亡ばされんとしたところ、讒によつて放逐された詩人が、巫の歌舞の樂章をならつて、時俗をいとい、己の誠もて神々のところに遊ばんし、またふりかえり、また遊ばんとする、——それをつたう詩にはじまるものが、楚辭である。もともとこの楚國も、殷の後裔なるが故に「頑民」ともよばれる宋國も、かつての殷文化の傳統のつよいところだという、もし戰亂にふみにじられたとしたら、ふたたび自らのより古い文化的傳統によつてこそ太平を致さんことを考えないか、いやこの亂世それもかなわぬとならば、自己の存在の根源にかえてゆうゆう逍遙するでもあらう、——そこに生れたものが、道家の哲學であらう。いかに太公望よりの正系でありあるときの覇者であり「稷下の學士」をあつむとも、齊國は「齊東之野人」であるを免れなかつたのではないか、いや、かえつてそれだけに衰亡しゆく周文化の傳統より自由であり得たらう。それが衰亡すればするほど、それだけつよくあらたなところにあらたなる文化を求めるであらう、そのむかうところ、はるかなる海上の、神仙のすむという蓬萊神山にこそあらう、——そこに至らんとするも

のが、神仙術である。してみれば唯に周王朝が衰亡してしまつたのみでない、やがてかれら自らの社稷も滅亡せんとする、そしてはや現實のどこにもあるべき文化の根源はない、という不安のうちに、かれら詩人たち、哲人たち、方士たちは、生きていといつてよい。ところでかれらの詩・哲學・方術において、さきにいわゆる三つの要素は、どのようにあらわれているか。さらにつきとめて問えば、そのような三つの要素を統一している、ある純一な、かれらの實存の眞相は、どのようなであるか。ここではその詩についてのみ分析してみよう。

おそらく、いにしえより巫たちも、歌舞しながらそうしたのはあるまいか——ここなる離騷の詩人も、この世のけがれた「俗」、うつろいやすい「時」を、くりかえし、ふりかえつては、ますます「鬱邑」する、そうすればそうするほど、みずからのもとなる「中正」をあかししつつ、エクスタシーに入る。そしてそこにひらけてくる永遠なる天上界に、古聖王から天帝や神女たちを、たずねて「遠遊」しゆくが、そこにも安らいに達せずしてふと俗界をふりかえつてはまた「鬱邑」して、さらにはるかに「遠遊」をつづける、……といえそうだ。わたくしには、離騷の詩一篇は、そのように「鬱邑」から「中正」へそして「遠遊」へとゆれ動きつつすすみゆく實存に、かわるがわるひらけてくる「時」の根源的世界と永遠の根源的世界の象徴詩であるように思われる。少しく説明しよう。かの「帝高陽の苗裔」たる詩人そのひとをして、「年歳の吾とともにせず」

「老いの冉冉としてまさに至らんとする」を「恐れ」しめ「怵として鬱邑」せしめているもの——不安なる實存につきかえし、つきおとすもの——が、ある。それは、詩しておそらく歌舞のすすみゆくほどに、ふかまるようだ。そもそのはじめは、詩人につきつけられた現實でこそ、ある。「……惟うに黨人の樂を偷める、路は幽昧にして險隘。……」と現實に楚王の政道があやういからこそ、はてしない憂愁がふかまり、「……嘗いかな、朝に諍めて夕に替めさせらる。……」と現實にわが身が疏んぜられたからこそ、やみがたい怨恨がつくる。しかしそれらがふかまり、つくるにつれて、詩人のおかれた現實をも、ひとつの象徴と化すような、よりふかい、よりひろい根源的世界が、ひらけるようだ。「……世は涵濁して賢を嫉み、好んで美しきを蔽い、惡しきを擧ぐ。……」といい「……世は幽昧にして眩曜す。孰れか、ここに餘の善惡を察せん。……」というところなどには、いまの世の本質を「涵濁」し「幽昧」なると直観し、そこからしてかれの現實をひとつの象徴的事例として省るところがある。もはや「朕が時の當らざるを哀しむ」のではなくして、その「時」の本質を「涵濁」していると徹見するところがある。ところでいまの世が「涵濁」しているとは、古聖王以來、いつの世にも實現さるべき共同體の秩序——とくにその人倫の秩序——が亂れているということであろう。いまの世には、なんらか古聖王につながるべきもの、なんらか永遠なるもの、が缺除している。したがって、いまの世は、ますます、うつろう「時」として現ずるであろう。つ

いに、いまの世を出でんと覺悟して、詩人は、いう。「……時は、繽紛として、それ變易す。又、何ぞ、もつて淹留すべけん。……」つづけて「……もとより時俗の流從する、又、孰れか、よく變化するなからん。……周流して上下を觀ん。……」。もしいまの世、そうしてそこにある人々が、底の底から、うつろう、繽紛としてつねなき「時」であるならば、いつたい、どこに、うつろわざる、古聖王にもつながる、永遠を求むべきか。

ここで忘れてはならぬのは、この詩において、かかるいわば「時」の根源的世界の展開とともどもに、ある永遠の根源的世界が展開していたことである。それに、二つの根本構造がみられる。かの「帝高陽」にはじまり「皇考」より承けた「内なる美」があるのみならず、「脩れた能」もあり衆善を脩めた詩人にとつて、いまの世に絶望することがふかまるにつれ、「餘の中情」「餘の情」「餘の心」の「信矯」「清白」「信芳」「好脩」「中正」なることが、あかしされねばならぬ。みずからの心にふりかえつてあかしされるところでこそいう。そうだ。そうでさえあれば、「長く顛顛るも、また何ぞ傷しまん。」「九死すといえども、それ、なおいまだ悔いず。」「……直きに死するは、まことに前聖の厚くするところ。」「體解すといえども、吾は、なおいまだ變ぜず。」云々。いまの世に死するとも、詩人の心が「信」にかえり「中正」であることによつて、永遠なるものにつながるのである。あるいはむしろ、いまの世に死するからこそ、詩人の心が「信」であり「中正」であることをあかししつつ、永遠

なるものが、そちらからして現成するといつてもよい。ここにおいてか、詩人としても、いよいよ、いまの世を出で、その方外にいますであろう、永遠を象徵する神々に参見せんとせずば、なるまい。いやもし、みずからの心にあかしするのみでは、まだ「猶豫して狐疑する」というのであれば、「九天を指して、もつて正を爲し」てもよい。いや「沅湘を濟りて、もつて南征し、重華に就いて詞を陳ね」ては、どうか。いや、さらに「靈氛に命じて、餘が爲に占わしめ」もしよう。「巫咸が、まさに夕に降らんとする」ときに、「椒糈を懷きて要ね」てもみよう。かくて詩人は「耿として、……既にこの中正を得る」。かれらも、みないう。「勉めて遠逝して狐疑するなかれ。……」「勉めて陞降して、もつて上下し、矩矱の同じき所を求めよ。……まことに中情からして脩を好まば……」かように詩人が、「信」にして「中正」であることがあかしされ、すなわち「信」にして「中正」なる實存であるところにおいてこそ、ようやく「時」の根源的世界がふかまり、それにつれて神々によつて象徵される永遠の根源的世界が、ひらけてくる。そのような二つの根源的世界のあいだにある「信」にして「中正」なる詩人の實存が、さきについて一つの根本構造である。しからば詩人は、この詩において、どのよう「遠逝」し「陞降」するか。——それが、もう一つの根本構造であるが、わたくしには、この詩は、そのもつともふかい本質において、やはり、神々に参見せんと「遠逝」し「陞降」するをうたう、そしてそのような象徴によつて永遠の根源的世界を體現せんとする

ものであると思われる。おそらく古えより巫が、歌舞しながらそうしたであろうように、である。詩のはじめにちかく「朝には阨の木蘭を褰り、夕には州の宿莽を攬る」というところからして、すでに「遠逝」するべく、仙術によつて身心を脩潔しはじめているのではないか。「朝には木蘭の堅る露を飲み、夕には秋菊の落つる英を餐う」というところまでくれば、あきらかに仙術を實踐している。やがて「道を相ること、察らかにせざるを悔ゆ。延と佇まつて吾はまさに反らんとす」というのであるから、「遠逝」の道をはるかに來て、まだゆくか、ゆくまいか、猶豫しているのである。しかしどうしても、たとえば、からなる姉に練められようとも、世に「反る」ことは、できぬ。そこにおいてか、いよいよ「沅湘を濟りて、もつて南征し、重華に就いて詞を陳ねる。」朗朗とであろう。ながく朗詠しているうちに感きわまつて「歡懽を増して餘は鬱邑し、朕が時の當らざるを哀しむ」のであるが、ふと詠じおわつたところで「耿として、吾は既にこの中正を得たり」という、エクスタシーに入つたのではあるまいか。注にしたがえば「精は真人に合し、神は化とともに遊ぶ」ようになる。そのまま即時に「玉蚪を馴して、もつて鷺に乗り、溘にして埃風して餘は上征す。」と「遠逝」がはじまる。「朝に靦を蒼梧にむけて發し、夕に餘は懸圃に至る……」とは、それが、どのような動作によつて表現されたにせよ、その象徴的意味が何であるにせよ、「遠逝」をあらわす定型句である。わたくしには、以下につづく「遠逝」の一シーン、一シーンが、どのような象

徴的意味をもつか、を、解明するだけの準備が、ないが、その大綱をたどっておかねばなるまい。はじめには「……義和をして節を弭え、崦嵫を望んで迫るなからしめ」て、なんらか「時」を超越し、永遠なる天界に入るのであろう。月の御者やら風神、鸞やら鳳などを従えて、すすみゆくほどに、やがて天帝の門に至る。「吾は、帝閭をして開かしむるに、閭闔に依つて豫を望むのみ。」天帝にま見ゆるを得ぬ。また「時」のうちへ戻る。ふたたびそこから「溘にして……此の春宮に遊んで、瓊枝を折り……」それを「詒」るべく、まずは伏羲の女「宓妃の在る所を求める」が、その「禮無き」に失望し、つづいて帝嚳の妃「有娥の佚女を見る」が、「媒」にあざむかれ、さらに夏の「少康のいまだ家らざる」うちに「有虞の二姚を留めん」とするが、「媒が拙い。」どの神女にも参見するを得ず、またまた「世の涵濁」をみる。どうするかと「狐疑」し「靈氣に命じて餘がために占わしめ」、さらに「百神、翳いて、それ備に降りる」とき、「巫咸」にも問う。ここにおいて、いよいよ「時」の「變易」に絶望し、そこに「淹留」することはできぬ。「靈氣も、すでに餘に告げるに吉占をもつてする。吉日を歴んで、吾は、まさに行かん」とす。かくして、ふたたび「まさに遠逝……せんとす。」「朝に靱を天津にむけて發し、夕に餘は、西極に至る。……」それが、この詩における最後の「遠逝」であるが、ついには「まさに彭咸の居ます所に従わんとする」のであろう。——と、このように「遠逝」し「陞降」して、この詩のおわりに近く、いう。「……神は、

高く馳せて、遡遡たり。九歌を奏して韶を舞い、いささか日を假りて、もつて愉樂す。」いままでの「遠逝」において「神」がはるかに「高く馳せ」ていたのも、いかにも九歌を奏し九韶を舞いながらエクスタシーに入つて、はるかに馳せていたのを「愉樂」していたかのようだ。歌を奏し舞ううちに「中正」をあかしエクスタシーに入るところにこそ、いまの世すなわち「時」をはるかに超える——したがつてその方の外なる——永遠の根源的世界が、ひらけてくるのではないか。いま天帝の「閭闔」といい、古聖王ゆかりの神女たちといい、はた「彭咸」というも、すべて「時」の外にいます、なんらか永遠につながる神々であらう。詩人は、ややもするとせまつてくる「時」の根源的世界を、なんとしても脱せんとし、そうしてかれらなる神々が象徴する永遠の根源的世界に参見せんとしてはるかに馳せていた、といつてよい。

ここに分析しようとした離騷の詩の三つの根本構造、すなわち「時」の根源的世界とそれを厭離せんとする「信」にして「中正」なる實存と永遠の根源的世界とは、もちろん、それぞれに固有の表現と深まりをもつてではあるが、さきにあげた老莊の哲學にも、神仙思想にも、みられるであらう。とくにここなる詩人は、その實存が歌舞しつつ「信」であり「中正」であるというところに止まつたからこそ、天帝にも、神女たちにも、そしておそらく彭咸にも、参見しないのではないか。實存は、もつと深く、永遠の根源的世界は、もつと永遠でなければならぬ。老莊の哲學や神仙思想においてこそ、

それらは、さらに深く、永遠であるであろうが、いまはそれを分析するだけの暇をもたない。

補論二ノ二

「賢人失志之賦」の神仙的聖人論

春秋から戦國へと、周宗主權のもととなる祭禮共同體が、ズタズタに引き裂かれてしまったところから生いたつた楚辭の文學・老莊の哲學・神仙方術は、おそらく漢初淮南王室などにおけるアマルガメリションを介して、班固のいわゆる「賢人失志之賦」に伝えられるであろう。そのことは、つぎのようなきわめてアト・ランダムな譯例にも、うかがわれるのではないか。なお「賢人失志之賦」については、最近、清宮剛氏の好篇「賢人失志の賦と道家思想」（集刊東洋學第三十號）が發表された。もはや、わたくし如き門外漢の論を必要としないであろう。

太玄賦

楊勇

觀大易之損益令 つらつら觀るに、易經にいうごと、損おとしつること
賢老氏之倚伏きふく しまわまって、益さかえ、益さかえることしまわまって、損おとし
省憂喜之共門令 うる。よくよく覽るに、老氏にいうごと、禍は
察吉凶之同域どういき 福の倚よつておこるところ、福は禍の伏ひそむところ。
噉噉著乎日月令 ふかく省みれば、憂えて逆境にあるも喜んで順境
何俗聖之暗燭あんしよく にあるも、相い依り相い對して、どこまでがそ

豈惛龍以胃災令 ぜぞれの門かどか、わからぬ。あきらかに察みれば、
將噉臍之不及いかで 吉運にあうも、凶運にあうも、いずれ定まらぬ
運命であつて、どこまでがそれぞれの域はんか、い
えぬ。

噉噉とひかりかがやいて日月よりも著あきかなるに
いったいどうしてであるか、世俗は蒙暗もくあんであり、
聖人のみがあきらかに知る。

もはや寵愛をうくるに甘んじて、みすみす災わざに
おちるようなことはしない。あとで臍はらを噉かんで
後悔しても追いつかないこととなろう。

若飄風不終朝兮 あたかも飄風ひょうふうがまき起つても朝のうちもつづか
驟雨不終日にわかあめ ないようなものだ。驟雨がばらついても一日中
雷隱隱而輒息令 降ることがないようなものだ。
火猶熾而速滅さか 雷はごろごろ鳴っていても、すぐに息む。火は

自夫物有盛衰令 さかんに燃えていても、まもなく消える。
況人事之所極はた あらゆる物は盛んになっては衰え、衰えては盛

奚貪焚于富貴令 人になる。されば人間のつかさどる職のうちで
迄喪躬而危族き 最高のものであれば、なおさらそうである。
豐盈禍所棲令 いまとなつては富財と貴顯の位に貪焚であるが

名譽怨所集あつ ため、結局わが身を喪はし一族を危険におとし
薰以芳而致燒令 入れる、というようなことはしない。
膏宮肥而見燭しよく 豊富なところには禍害が棲り、名譽のあると

翠羽嫩而殞身兮　ころには怨恨が集まる。

蚌含珠而擘裂（にわくさ）　薰草はかおりが芳いからこそ焚かれることとなり、膏は脂肪を含んでいるからこそ燃やされる。

翠は羽が嫩しいから、身を殞ばし、蚌は眞珠を含んでいるからひき裂かれる。

聖作典以濟時兮　いにしえ聖人がつねなる道德律をはじめてつく

驅蒸民而入甲　って時世を濟渡してこのかた、蒸の民は、むり

張仁義以爲綱兮　仁義の道をゆきわたらせて中心の道德律として

懷忠貞以矯俗　より、ひとびとは忠正の清節を守つて世俗を矯

指尊選以誘世兮　より、ひとびとは忠正の清節を守つて世俗を矯

疾身歿而名滅　さんとする。

尊位にいたる、もしくは選舉されるように、世

のひとびとを指導するからこそ、ひとびとは、

身、死してのち、名譽が消滅することをきらい

〔名を求めんとする。〕

豈若師由聘兮　そうあつてはならぬのである。許由と老聃にな

執玄靜于中谷　らい、玄のまた玄なる靜寂を守つてふかい谷中

納僞祿于江淮兮　あることこそもっともよい。

揖松喬于華岳　江淮においては古神仙の僞・祿をみちびき納れ

升崑崙以散髮兮　て、華岳においては赤松子・王子喬に揖禮する。

踞弱水而濯足　崑崙の山に升つてはざんば髪にし、弱水のほ

朝發軔干流沙兮　とりに蹴つては足を濯う。

夕翱翔于碣石　朝には流沙にむけて軔をはずして發車し、夕に

忽萬里而一頓兮　は碣石にあつて頓たき、はねをのばして翔ぶ。

過列仙以託宿　忽にして萬里をすぎてはちよつと頓まって、神

役青要以承戈兮　仙たちのものにつぎつぎに立ち寄る。

舞馮夷以作樂　玉女の青要をして、力いづばい、戈を承つて舞

聽素女之清聲兮　わせ、河伯の馮夷をして樂のままに舞わせる。

觀宓妃之妙曲　素女のかななる清らかな琴の聲を聴き、宓妃の

茹芝英以禦飢兮　舞う妙なる曲を観る。

飲玉醴以解渴　靈芝の花を茹えば飢は禦まり、玉のエキスを飲

排闥闥以窺天庭兮　めば、渴きは解される。

騎驂騑以踟躕　天の門をおしあけて天帝の宮廷を窺しては、驂

載羨門與儺游兮　驂に騎つたまま、しばし、たちもとおる。

永覽周乎八極　古神仙の喬門をくるまに載せてあいともに出遊

し、宇宙のくまぐまにいたるまで永えに覽わたす。

亂曰　亂めて曰く。

甘餌含毒難數嘗兮　美味いものであつても、ふくまれた毒氣がい

鱗而可羈近大羊兮　つまでもものこるから、何度もくり返し、口に

鸞鳳高翔展青雲兮　するわけにいかぬ。

不掛網羅固足珍兮　騏驎であらうと、いつかは羈がれるとすると、

犬や羊に類同である。

鸞鳳は高く翔びあがっていけば、青雲に、と

斯錯位極離大戮令 どれのであるが、しかし網羅にかからないも
屈子慕清葬魚腹令 のとて、もとより、めつたにない。

伯姬曜名焚厥身令 李斯と鼂錯は、三公の位を極めたのちに、皇
孤竹二子餓首山令 帝に誅殺されることとなった。

斷跡屬婁何足稱令 屈原は、どこまでも清らかであろうとして、
辟斯數子智若淵令 魚の腹中に葬られた。

我異于此執太玄令 伯姬は貞節の名聲を曜やかせているけれども、
蕩然肆志不拘變令 みずから焼身した。

狐竹君の二子なる伯夷と叔齊は、殷王に忠義
をつくして、首陽山に餓死した。

屬鏤の劍を賜わって死んだからとて、稱讃す
るに足らぬ。

これらのひとびとを譬えて、智は深淵のごと
しといえるであろうか。

わたくしは、かれらのようにはしない。太玄
をしつかりと守る。

かぎりなくひろびろと志を肆ばしていかなる
ものに拘攀われまい。

幽 通

賦

班

固

懿前烈之純淑令 ああよいかな、わが父祖の偉業の純淑しき、窮
窮與達其必濟令 しむにも達するにも、民を濟渡せんとしなかつ
咨孤蒙之眇眇令 たことがない。

將圯絕而罔階令 それにひきかえ、ひとりぼっちの童蒙の眇眇な
豈余身之足殉令 るのみを咨する。いまや崩れおちて絶えはてん
違世業之可懷令 としているにかかわらず、祖業を繼いで完成す
靖潛處之永思令 るにどうしてよいか、わからぬ。

經日月而彌遠令 よもやわが身がそのような大それたことに従い
得るとはおもわぬが、ひたすら殘念におもふの
は、世々つたえられた祖業がどうなるか、心配
なことである。

ひっそり身をかくしたまま、ここで途絶させて
はならぬとばかり思いつづけて安靜にしていた
のであるが、日月はどんどん経って、古えも遠
くなるばかり。

魂煢煢與神交令 ある日ふと、ますます憂えて、わたくしの魂が
精誠發於宵寐令 煢煢になりきったとき、直きじきに神靈にふれ
夢登山而迴眺令 た。わたくしのほんとうの誠が、宵のまどろみ
覲幽人之髣髴令 のうちに發れたのである。

攬葛藟而授余令 夢をみた——山に登ってはるか遠くを眺めわた
眷峻谷日勿墜令 していると、神人が髣髴としてあらわれてくる

のを觀る。

黃神邈而靡質兮 葛藟を手に持ってわたくしに授ける。峻い谷を儀遺識以臆對」かえりみながらいう。「堅ちてはならぬ。」と。

黃帝にきいてみようにも邈のこととて、尋ねることもできない。黃帝の夢占いの書によってわたくしなりに推測して對えてみる。

既訊爾以吉象兮 かくしてかの夢は、爾に吉象を告げているので又申之以炯戒」あるが、よくよくわきまえて慎重にせよともい盍孟晉以迨群兮 っている、と。

辰俟忽其不再」わたくしとて、どんどん前進してかれら朋友た承靈訓其處徐兮 ちに追いつかんとしないわけではけっしてない。屹盤桓而且俟」時は、倏忽にして去って、再びやって來ないで惟天地之無窮兮 はないか。

鮮生民之晦在」だがこの靈なる訓を承けては俊巡する。盤桓と紛屯遭與蹇連兮 してたち立ってしばらく俟つこととする。

何艱多而智寡」まことに天地は窮まりなきに、はかなきかな、上聖迕而後拔兮 その間に生くる民くさのかすかなる。

豈群黎之所禦」もつれもつれて屯し 遑してゆきつまり蹇し 連

してすすみ難い。いったいどうして艱難をうくることばかり多くしてわたくしを知る智者は少いのであるか。

上古の聖人ですら、艱難にぶつかって、後にそれから自由になったのである。どうしてわれわれ一般人が心して避けることができよう。

變化故而相詭兮 變化するものであれば、自ずから相い反する結孰云預其終始」果となる。いかなるひともどう始まってどう終るかを豫知することはできぬ。

叛迴穴其若茲兮 はなはだ亂れて、つかみどころのないこと、か北叟頗識其倚伏」くの如くであるが、北塞のほとりの叟は、禍は單治裏而外潤兮 福の倚っておけるところ、福は禍の伏むところ張脩襪而内逼」であることをよく識っていた。

聿中穌爲庶幾兮 單豹なるものは、養生術を實踐していながら、顔與冉又不得」たちまち餓虎に喰われ、張毅なるものは、禮の形式を謹修していながら、ついに熱病に苦しめられた。

まことに中庸であって和をふみ行うこと、聖賢

に庶幾いにかかわらず、顔淵も再伯牛も、天壽を全うすることができなかった。

遊聖門而靡救令 子路は聖人の先生の門に遊學していながら、禍雖覆醢其何補 〔から救済されることがなかった。孔子が家内の固行行其必凶令 鹽辛を棄てたからといって何の補しになろうか。免盜亂爲頼道 〕もとよりごつごつして粗野であれば、その結果は必ず凶になるのであるが、子路が勇でありながら盜人とならず逆臣とならずにすんだのは、

孔子に道を聞いていたからである。

形氣發於根柢令 だが形成作用をなす氣が根柢から發^おてきてこ柯葉彙而零茂 〔そ、枝や葉は生命力を得て大いに繁茂するので恐翹翹之責景令 がある。

羌未得其云已 〕かようにみかけのことで疑うのは、翹翹が、でたらめに動く影に不服をいうようなものである。いつまでたってもほんとうの原因がわかって不服をいわなくなることはない。

既仁得其信然令 人の道において仁をふみ行^てて仁を得ること、仰天路而同軌 〕まさしくそのようであるとすれば、あおぎみる

東鄰虐而殲仁令 〔に天の道がはたらいて命を降すところも、それ王合位乎三五 〕と同様である。

東隣に牛を殺して祀る殷の紂王は暴虐なること、微子・箕子・比干の三仁をも殺した。さればこそ天に歳・日・月・星・辰が五位を占め三所にあつたに符合して、周の武王も、古公亶父のあとをつぎ紂王を伐つて周朝を建て農事に吉祥であつた。

道脩長而世短令 〔かように天の道がはたらいて命を降すには、悠變冥默而不周 〕久の時間がかかるが、人の世ははかない。いま胥仍物而鬼諷令 〔のところは、はるかに冥默のうちにかくれてい乃窮宙而達幽 〕で、どうなるか、よく理解できぬ。

そういうことについて聖人は、ト筮でうらなつてみて、鬼神に吉か凶かを問う。それによって往昔のはてより現在までのすべてのことにもとづいて超越界の幽冥のことをも理解する。

道混成而自然令 〔そもそも根本の大道なるもの、あらゆる人間を術同原而分流 〕あらしめるのであるが、混然として一體であつ

神先心以定命令　て、きわまるところ自然である。ひとびとのふ
命隨行以消息」みおこなう諸術は、その同一の根源からしてこ
幹流遷其不濟令　そ分流するのである。

故遭罹而羸縮」神命はひとびとの心志よりもさらに根源にあつ
三樂同於一體令　てそれぞれの命を定めている。ところがその命
雖移易而不忒」はひとびとの善惡の行爲にしたがつて禍になつ
たり福になつたりする。

先祖以來、父から子へ、子から孫へと流れて、
善惡の行爲の事實は傳えられ、けつして禍福の
果を免れることはない。それ故にこそ、さまざま
まな憂愁に遭遇すること、はなはだ多かつたり
ごく少くてすんだりする。

樂書が賢明であつたから樂懸がその餘德を被り、
樂懸が惡逆であつたから樂盈がその禍をうけた
という——樂氏三代、あたかも一つの身體を共
有するが如くである。かように禍福は父から子
へ、子から孫へと移行するけれども、天命の善
を祐すけけ惡を災つみするには、いささかのくるいもな
い。

順天性而斷誼」賦與されている本性に順い、體に誼しきよう斷
物有欲而不居令　ちきつていかんが爲である。

亦有惡而不避」したがって人間は、富貴を欲するといえども、
守孔約而不貳令　道によつて得るのでなければ、そのまま所有す
乃輟德而無累」することもなく、また貧賤を惡いとうといえども、道
によつて得るのであれば、それも甘受する。

簡約きわまりない道を守つて、あれこれしない
がよい。そうすればいとも易易と德行をおこな
つて、しかも萬物を損害することはない。

侯草木之區別令　まこと君子の道は、草木のように類によつてそ
苟能實其必榮」れぞれ區々別々でもあらう。しかしもし仁義の
要沒世而不朽令　道なる實がありさえするならば、必ず榮さかになる
乃先民之所程」のである。

觀天網之絃覆令　人間、一生を終るといえども名聲が朽ちないと
實斐謹而相順」いうのでなければならぬ。それこそ、先人たち
謨先聖之大猷令　が範としたところである。

天命の網の目があらゆるところにゆきわたつて
いるのを觀るに、まことに誠あるものをこそ加
護し、ひたすら順うものにこそ助力する。
また聖人の大道をおもんばかるも、德あるもの

所貴聖人至論令　聖人の、もっともよき言葉を貴ぶのは、天より

亦鄰德而助信」には徳あるものがあい鄰り、信あるものを援助
眞韶美而儀鳳令 する。

孔忘味於千載」舜の蕭韶の樂が美しいからこそ、りっぱな姿の
素文信而底麟令 鳳凰がやって來たのであるが、孔子が千載の後
漢賓祚干異代」にその樂を聞いたときも肉の味を忘れた。

精通靈而感物令 素王の春秋の文に信まことなるものがあるからこそ、
神動氣而入微」麟を獲るの瑞があつたのであるが、漢代に臣下

となつた子孫たちは、はるかに時代を異にして
福祿をうけた。

誠がきわまって純一であれば神靈と一つになり
したがつて萬物をして感應させる。またその神
靈は、あらゆるものの存在原理をはたらかしめ
て、みえざる超越界のはたらきにかかわる。

操末技猶必然令 枝葉末節のものをとらえて誠であっても、必ず
矧耽躬於道眞」やそのようであるとすれば、ましていわんや大
登孔昊而上下令 道の眞實にしたしみいそむにおいておや。
緯羣龍之所經」太昊伏羲よりはじめて孔子に至るまで古今つね
朝貞觀而夕化令 にそなわっていた天の道をこそ登ろう。もちろん
猶誼己而遺形」るの聖人が經たていととしたおしえにもとづいて緯よととな
若胤彭而偕老令 るう。

訴來哲而通情」朝あしたにただしく天地の道を觀て夕ゆうべに死するといふ

のであれば、自己の身體をすて忘るるともよいで
はないか。

もし彭祖の志を繼ぎ老聃とともにふみ行わん者
のあらば、かかる將來の智者にはおねがいする、
どうかほんとうに理解しあいたい。

亂曰

おさめに曰く。

天造草昧立性命令 天の道が太初の冥昧のうちにたちあらわれて
復心弘道惟聖賢令 くるところ、そこにそれぞれの人の性命も成
渾元運物流不處令 立する。

保身遺名民之表令 しかして天地の心に復かえり、根本の道を廣大な
舍生取誼以道用令 らしむるひとこそ、まことに聖賢である。

憂傷天物忝莫痛令 根元なる存在原理は、萬物を生々流轉せしめ
皓爾太素曷渝色令 て、流れ流れて止まらぬ。

尙越其幾淪神域令 しかして生きてわが身を大切に養い死して名

聲を後世に遺すひとこそ、萬民の模範である。
生を捨てるとも義ぎしきを選ぶというのであれ
ば、たしかに道にしたがつた用もちづかいである。

しかし性命も理解しないまま、やたらに憂い
悲しんで、ひとびとより若くして夭折する
は、これほどつらい恥辱はない。

純白なるままの太素であれば、どうして色の

渝あせることがある。

こいねがわくば、神道にもとづいて動く幾微かきなるものを知り、神明の域へとふかまりゆかんことを。

思 玄 賦

張 衡

仰先哲之玄訓兮 仰ぎみれば、往古の哲人たちのおしえた根源の
雖彌高而弗違 道德たる、あおぎあおぐほどに、いよいよ高い
匪仁里其焉宅兮 が、わたくしはけつしてそれに違はずれない。

匪義迹其焉追 仁徳にあつい里でなければ、宅すまわれないし、義
潛服膺以永靚兮 理にかなった迹あとでなければ、ふみおこなわれない。
縣日月而不衰 ふかくふかくひそめて胸のあたりにささげもつ
伊中情之信脩兮 ていると、永久に思いはやすらかであり、縣縣
慕古人之貞節 と日月をかさねるも衰えることはない。

竦余身而順止兮 ああ、わたくしの眞心の信まことにして脩うつくしきをもつ
遵繩墨而不跌 へて、古人の貞ただしい節操をのみ敬慕する。

志搏搏以應懸兮 わが身をまっすぐにつまだてて文王の至善の禮
誠心固其如結 心に順わんとし、禮の繩墨じゆんもくを遵守して、寸分も跌たふ
旌性行以製珮兮 わない。

佩夜光與瓊枝 志なるものは、ひとつの竿に懸かつてたらりと垂
纈幽蘭之秋華兮 れさがるべきものであるが、わが誠心こそ、し
又綴之以江蘼 っかりして固く、その結び目であるかの如くで

美鬢積以酷烈兮 ある。

允塵邈而難虧 わたくしの、このような心性と行動を徵標する

ものとして、大帯につける飾り玉をこしらえ、
それに夜光珠と玉の枝をも佩ける。

幽玄の蘭の、秋にひらく華を、香囊に繙ひもとじこめ
て、それにかぐわしい江蘼の草を縫いつける。

美よいかな、縫いあわせよりしてふんぶんと匂い
のあふれることは。まことにいついつまでも、
はるかかなたにまで香っていて、なかなか失せ
ぬ。

既姱麗而鮮雙兮 かくもはなはだ麗わしくして雙たつとならぶもの
非是時之攸珍 はないのである。けれども、それはそもそも世
奮余榮而莫見兮 間の珍重するところではない。

播余香而莫聞 わたくしの榮うつくしさがまぎれもなく現われていて
幽獨守此仄陋兮 も、かれらは、いっこうに見ないし、わたくし
敢怠遑而舍勤 の香がひろく發散していても、かれらはちっと
幸二八之選虞兮 も感じない。

嘉傳說之生殷 ひっそり隠れて、ひとりこのまま日のあたらぬ
ところにある、やむなく怠墮にまかせて、のん
びりし、無駄骨折ることを舍める。

幸せであつたとおもうのは、八元と八愷の才子
たちが舜の世に生れあわせたことであり、めで

たいとおもうのは傳説が殷の世に生れたことである。

尙前良之遺風令 古えのりっぱなひとびとの、いまはなき徳風を
 桐後辰而無及 庶幾うとき、後世にめぐりあわせた者どもの、
 何孤行之榮榮令 及びもつかぬのが、つらい。

子不羣而介立 いったい、どうして榮榮でよるべくなく生き、ひ
 感鸞驚之特棲令 とりはなれて誰とも羣あわず、ぼつんとあらね
 悲淑人之希合 ばならぬのか。

彼無合而何傷令 そういえば鸞や驚の鳳が一羽だけはなれて棲ん
 患衆僞之冒眞 できていることが共感をよぶ。清らかな徳ある君子
 旦獲譚干羣弟令 がめったに遇うひとないことも悲しい。

啓金滕而後信 かれが遇うひとないからとて憂慮するのでは
 覽蒸民之多僻令 は、けつしてない。ありとあらゆる虚僞が眞實
 畏立辟以危身 なるものを冒いかくしたままであることをこそ、
 増煩毒以迷惑令 憂うる。

羌孰可爲言己 周公旦のようなひとであつても、弟達の怨恨に
 私湛憂而深懷令 よって謗言されて、成王が金滕の書をひらいた
 思續紛而不理 後に、忠誠であることが信ぜられた。

願竭力以守誼令 いまや蒸の民の、僻にかかるものが多いのを覽
 雖貧窮而不改 れば、正言して刑にふれ、わが身を危険にさら
 執彫虎而試象令 すのは、おそろしい。

阼焦原而跟趾 いよいよ鬱憤がつってきて、どうしようもな

庶斯奉以周旋令 かならうと、ゆめゆめ己の志を言うことなど、
 要既死而後已 できぬ。

ひそかに、ふかいふかい憂愁を懷いていると、
 思ひは續紛として亂れて、おさまらぬ。

ひたすら、ねがわくば、力の限りをつくして、
 わたくしとしてなすべき禮のおこないを守らん。
 よしや貧乏のきわみにきわまろうとまげること
 はあるまい。

もうすでに、まだらの虎をつかまえたのである。
 さあ、象とも闘えるかどうか、力を試さん。い
 ますでに焦原に來ているのである。さあ百仞の
 涯のきわに趾をつけよう。

こいねがわくば、この心をたいせつに奉げもつ
 て、いついつまでも持ちあるかん。どうあつて
 も、死ぬまで已めぬというのでなくてはならぬ。

俗遷渝而事化令 いったい世俗なるものは、うつりかわってどん
 浜規矩之員方 よりもにござつてくる。ひとびとのすること、なす
 寶蕭艾於重笥令 ことも變化する。そのときには圓を畫く規と四
 謂蕙茝之不香 角を畫く矩すら、すたれて、でたらめになる。
 斥西施而弗御令 りっぱな衣器に入れるには蕭艾の葉っぱばかり
 繫騷衷以服箱 を實にして、蕙草とか茝草は香りが無いと思ひ
 行頗僻而獲志令 込む。

循法度而離殃」西施のような美女はうとんぜられて寵愛をうけることなく、腰褻の良馬は繫がれて荷車につけ何遭遇之無常」られる。

不抑操而苟容兮 行いの頗僻なるものは官途に志を得、法律と制譬臨河而無航」度をしっかり守っているものは災難に遇う。

…… ああ、天地は無窮であるにかかわらず、いったいどうして、人間が遭遇する命運には、常なる被禮義之繡裳」道がないのであるか。

辯貞亮以爲盤兮 節操を抑止せずして、しかもやたらにとり入ろ維伎藝以爲珩」うとすることなど、できるはずがない。あたかも河をわたろうとするに、舟がないようなものだ。

…… わたくしも禮服を襲よう、——溫順にして恭敬であるという禮服ではあるけれども。わたくしも五色の裳を被よう、——禮あり義あるという裳ではあるけれども。

わたくしのほんとうの誠心を組みひもにして編んだ、ふと聲をしめ、わたくしのさまざまな伎藝をちりばめた珩をつけよう。

…… 淹棲遲以恣欲兮 かように悠然として、のんびり暮し、ほしいま

耀靈忽其西藏」まにするうちにも、わが人生の耀靈は、たちまちにして西に藏れなるとする。

鸚鵡鳴而不芳」己の知をもってすれば、いつの日か、はな榮ゆることもあらん、と思ううちにも、鸚鵡が鳴い

…… て、春は百草の芳しいときが、すぎる。

時臺臺而代序兮 疇可與乎比伉」

…… 容妬嫺之難竝兮 時間はどんどんすぎて、つぎつぎに、かわるが

想依韓以流亡」わるやってくる。いったい誰がそれと一緒に比

恐漸冉而無成兮 伉んでいけるであろう。

留則蔽而不彰」ああ、この世では美女と醜女であれば、ともに

心猶豫而狐疑兮 並び難いのであるか——そうとすれば韓衆が王の

即岐趾而臆情」ために仙藥をさがし、けっきよく自らそれを飲んで仙人になつたにない、はるかに流遁せん

かと想う。

ところが恐らくは、どんどん進みゆくほどに、ちっとも達成しない、ということになるかも知れぬ。さりとてここにじっと留るならば、いや

しい位にあつて、蔽われたまま、彰われることもあるまい。

心はいくかいくまいか猶豫して定まらず、ああするかこうするか狐疑してとまどう。ともあれまずは文王のいます岐山の趾にあつて占筮し、

わたくしの情を陳べてみん。

文君爲我端著令 文王がわたくしの爲に、ただしい卦をあらわす
利飛遁以保名」ところによれば飛遁すなわち超然として隱遁し
歴衆山以周流令 わたくしの名を損わぬよう保つに利しい、とい
翼迅風以揚聲」う。

.....
初爻より三爻が良卦であることよりすれば、も
ろもろの山々を歴めぐって、あらゆるところを
流浪するであろう。二爻より四爻が巽卦である
ことよりすれば迅しい風に翼いて名聲を揚げる
であろう。

天蓋高而爲澤令 乾卦のあらわす天蓋は高いけれども、やがて變
誰云路之不平」じて兌卦のあらわす澤となる。路は險しく難し
勵自強而不息令 いであろうが、けつて通じていないではない。
蹈玉堦之嶢嶢」忠賢なるべく、勤勉にこれつとめて息めないな
懼筮氏之長短令 らば、やがてははるかに嶢嶢い天子の段階を蹈
鑽東龜以觀禎」むこともある。

遇九臯之介鳥令 占筮家のいうよう、龜トは長れ筮トは短る、と
怨素意之不逞」いうことが心配になって、さらに青色の龜甲に
遊塵外而警天令 鑽して吉祥かどうかを観る。

據冥翳而哀鳴」澤池の奥深くにいる大鳥の卦があらわれた。繇
鵲競於貪婪令 辭に「本來の志をはたしていない」とあるのは

我脩絜以益榮」痛恨事だ。

子有故於玄鳥令 世俗の塵の外に遊んで天を瞥見し、冥い翳のと
歸母氏而後寧」ころにあつて哀しそうに鳴く。

鵲のたぐいは競いあつて貪婪であるが、わた
くしは、絜したおこないを脩めることによって
ますます榮になる。

玄鳥があらわれると子供には大事があるから、
母なる道に歸つてこそ安寧である、と。

占既吉而無悔令 かように筮竹と龜甲で占つて吉であつたのであ
簡元辰而俶裝」る。悔ゆることはない。元辰を簡んで身支度を
旦余沐於清源令 はじめる。

晞余髮於朝陽」旦、わたくしは、清らかな源に沐浴し、わたく
しの毛髮を朝陽に晞かす。

.....
何道眞之淳粹令 ああ、道德の眞の淳くして粹きかな。穢をも果
去穢累而飄輕」をも去つてそこに反ると輕やかにひらひらとま
い上る。

.....
會帝軒之未歸令 黃帝軒轅氏はこのあたりにて神仙になって升天

悵徜徉而延佇」し、その神靈はまだ東のあなたに歸っていない
惴惴河林之藁葬令 はず、會いたいものを。ゆきつもどりつして、
偉關雎之戒女」はやくあらわれて來ぬものか、とまち望む。そ
黃靈詹而訪命令 うしていつまでも佇^{ただ}ずむ。

穆天道其焉如」黃河のほとりの林の鬱蒼たるところに息^{やすみ}つてい
ると「關關たる雎鳩」とうたわれた「窈窕たる
六籍闕而不書」叔女」はりっぱなるかな、と思われる。

黃帝の神靈がやってくる。そちらへ行って、命
とはどういうものかを問う。そもそも天道はど
うなっているのか、がわかりたい。

黃帝が答えていう。「ひとびとは、現實世界の
ことは本當だと思つてゐるが、はるかな超越世
界のことには疑いをもつ。されば六經には、そ
のことは闕如^{くわじゆ}として書いてない。

神達昧其難覆令 神明のあまねく至る道は冥昧にして、まことに
疇克謀而從諸」つまびらかに知り難い。いかなるひとも、あ
牛哀病而成虎令 らかじめ、はっきりと理解しておいて、それに
雖逢昆其必噬」従うことはできない。

鼈令殮而尸亡令 魯の牛哀は病氣にかかり虎になってしまったが、
取蜀禪而引世」そのとき、出逢ったのがかれの兄であつたにか
死生錯其不齊令 かわらず、必然のこととして噬^くい殺してしまつ
雖司命其不嗣」た。

寶號行於代路令 楚の鼈令が死んだとき尸體が江を上つていて、
後膺祚而繁廡」どこへいったか、わからなくなったが、やがて
蜀王の禪讓^{しんじやう}をうけて、さらに蜀世を存續させる
こととなった。

されば、いつどのようにして死ぬか、生きるか
ということは、いろいろに交錯^{かうさく}していて、ひと
りひとり同じではない。たとえ人命を掌る司命
の神といえとも明晰にはわからぬ。

寶姬は號^なくなく路^{みち}を行き、代王のところへい
たが、後には皇后となる祚^さを膺^うけて、おおいに
繁榮した。

董弱冠而司衮令 董賢は弱冠二十二歳にして三公の位にあつたが、
設王遂而弗處」自殺したとき、王の制にしたがう冢墓^{かぶ}を設つて
夫吉凶之相仍令 いてそこに葬られたままでいることができなか
恒反仄而靡所」った。

まことに吉はといえは凶からしておこり、凶は
といえは吉からしておこる。恒にかわることな
く、一方から他方にうつつていて所^{ところ}まること
がない。

慎竈顯以言天兮 梓慎や裨竈のやはらは顯に天のことを言葉で言
占水火而妄訊あからさま い、やれ大水がある、やれ火災がおこると占い
によって告げたが、妄であつた。

親所睨而弗識兮 肉親がいまここに睨ていても、黎丘の鬼が化け
矧幽冥之可信わ ているのか、ほんとうの子であるのか、識らな
毋繇攀以倖己兮 いのである。ましていわんや、超越世界にかか
思百憂以自疹う わる幽冥のことが眞實であると信じ得るであろ
彼天監之孔明兮 うか。

用斐忱而祐仁う もうやめるがよい——繇攀としてあれこれのもの
にひかれ、自己が憂いにとりつかれ、百の憂
いが心中におこつて、けっきょくは病氣になる
というようなことは。

かの天の徳あると徳なきを監視することの、孔
だ明らかなる、それは誠あるものをこそ加護し、
仁あるものにこそ、天祐をもらたす。

有無言而不酬兮 言葉でいったことには必ずや酬がある、という
又何往而不復め ことがあるのだ。いったいどうして徳に勵み仁
蓋遠迹以飛聲兮 を行つて往たことが慶いこととなつて復つてこ

孰謂時之可蓄う ないことがあろうか。

さあさあ、はるかなるところにまで遠遊してあ
なたの名聲を、すみやかにゆきわたらせるがよ
い。何といおうと時間をとどめて蓄えておくこ
となど、できないのだ」と。

叫帝閭使闢扉兮 天帝の門番に命じて天の扉を開かせるや、そこ
覲天皇于瓊宮う に天帝がうつくしい玉でかざられた宮殿にいま
聆廣樂之九奏兮 すのを観る。

展洩洩以彤彤う 廣樂の樂が九たび奏されるのを聴いていると、
考治亂於律均兮 展開しゆくさまは洩洩としてのびやかであり、
意建始而思終う 彤彤として和かだ。

惟般逸之無數兮 よく調えられた音聲に、世の治まると亂ると
懼樂往而哀來う を、いろいろにくらべて考える。つくづくと王
朝の創建の始めを意かり、しみじみと終らんと
するを思う。

ああ、この逸樂の厭くことなきかな。樂がおわ
つてしまつて哀しみがおこつてくるのではない
か、と心配になる。

既防溢而靖志令 わたくしは欲望を満しすぎることを防めて、精
迨我暇以翺翔「神を静寂にしているのである。いま、わたくし
にこの間暇あるときにこそ、翺翔して翔びあそ
ぶ。」

收疇昔之逸豫令 さあ、疇昔のほしいままなる豫しきをもとに收
卷淫放之遐心「めよう。自由自在なるかぎり、はるか遠くに遊
修初服之娑娑令 んだ心を巻きかえそう。」

長余佩之參參「はじめにつけた清廉潔白の服を娑娑とくつくし
文章奥以粲爛令 く着こなし、わたくしの伎藝の佩を參參と長
美紛紜以從風「く垂らす。」

御六藝之珍鵲令 そこなる文章はきらきらと粲しく爛かであり、
遊道徳之平林「美しい色が紛紜として亂れ、風のままにひらひ
結典籍而爲啓令 らする。」

敷儒墨以爲禽「わたくしの御するめずらしい馬車は、六藝であ
玩陰陽之變化令 り、わたくしの遊ぶひろびろした林は、道・徳
詠雅頌之微音「である。」

嘉曾氏之歸耕令 わたくしも啓を結る——古典の書なる啓を。わ
慕歴阪之嶽崙「たくしも禽をおい驅ける——儒家だ、墨家だと
いう禽を。」

わたくしが遊ぶのは、四時にわたる陰陽の變化
をであり、わたくしが詠うのは詩經の雅と頌の
微わしい音をである。
曾子が二親のもとに歸って耕作したのは嘉むべ
きかな。曾子のいた歴の阪の嶽崙として高いの
が慕わしい。

默無爲以凝志令 ひっそり黙して無爲であり、しずかに志を凝め
與仁義乎逍遙「ていると、仁義なるままに逍遙する。」

不出戸而知天下令 そうすれば、一步も家を出ずして天下のことを
何必歷遠以劬勞「知るのである。けっして、はるか遠くを歴めぐ
って劬勞しなければならぬ、というものではない。」

系 曰
系に曰く。

天長地久歲不留 天も地も永遠であるけれども、あらゆるものは
俟河之清祗懷憂 歳とともにながれて留らぬ。

願得遠渡以自娛 黃河の水の澄むのを俟つわたくしはいついつま
上下無常窮六區 でも、ひたすら憂いを懷くばかり。

願わくばはるか遠くに超越して娛しみをあじわ
うことはできないか。
すでに徳に進み業を脩めたのであれば、時にし

超踰騰躍絕世俗　たがって跳躍したりしなかったり、おこないは
飄遙神舉遑所欲　一定しない。そうしていま亂世であれば、精神
天不可階仙夫稀　のうちにこもって世界のあらゆるところを窮め
栢舟悄悄爰不飛　る。

松喬高峙孰能離　はるかにたかく超越し飛躍して世俗を超絶する。
結精遠遊使心攜　ひらひらと逍遙し、ふしぎにまい舉り、あらゆ
廻志竭來從玄謀　ることを欲するがままにする。
獲我所求夫何思　が、しかし天にまで階りゆくことはできぬ。神
仙になつたものとて、めつたにない。

わたくしは、ながれゆく栢の舟だ。悄悄として
うつぶんがつもってくるけれども、飛び去るこ
ともできぬ。

赤松子や王子喬は、かつて神仙になつたまま、
高いところに、じつとして踞る。とてもそこま
で近づいていくことはできぬ。

精神を一つに集中して遠遊し、わたくしの心を
して、かれらとともに相い携えてあそばしむ。
わたくしの志を廻らして、もとのところに歸つ
てき、玄にしてまた玄なるを思惟してみる。
そうしてわたくしの求めるものを獲る。いまさ
らに何を思惟することがあろう。

補論二ノ三

嵇康の哲學思想

魏末、魏王室につらなる一人として、いよいよせまってくる司馬氏による王朝篡奪の陰謀の魔手におびえながら、「竹林」に方外の遊びを遊んだ嵇康の哲學思想の源流が、後漢の王充などの哲學思想を介して、上述漢代の「賢人失志之賦」にも辿れることは、つぎのような譯例に、觀察されるであらう。

代秋胡歌詩　七首　秋胡行

・富貴尊榮　富貴にして尊榮い地位にあるなら、

憂患諒獨多　憂患ばかりが、まことに多い。

古人所懼　古人が凶であるとして懼れたのは、

豐屋蔀家　屋根を豐いにし家を蔀でおおうことだ。

人害其上　ひとびとは爲政者を害み、

獸惡網羅　動物たちは網羅を惡む。

惟有貧賤　ただ貧賤がありさえすれば、

可以無他　他のものなど、無くともよい。

歌以言之　歌って言う。

富貴憂患多　富貴であれば、憂患が多い。

・貧賤易居　貧賤に居れば、すべては易々といく。

貴盛難爲工　貴盛の位にあれば、工にやっていくことが難しい。

恥接直言 まともに直言されて

與禍相逢 禍いに遭遇するのも恥かしい。

變故萬端 ありとあらゆる、おもいもかけぬ災難がおこってくる。

俾吉作凶 いつのまにやら吉をして凶ならしめる。

思牽黃犬 ふるさとで黄色の犬を牽いてはしりまわらんとすると

其志莫從 きは

歌以言之 もはやその志に従うことはできぬ。

貴盛難爲工 歌って言う。

貴盛の位にあれば、工にやうていくことが難しい。

・勞謙無悔 功勞がありながら謙虚であれば悔恨することがない。

忠信可久安 忠信であれば、久しく安らかであることができる。

天道害盈 天道は驕慢なるものに害をもたらし、

好勝者殘 勝つを好む者は敗れる。

强梁致災 力の強いものは、災難にあい、

多事招患 する事の多いものは、禍患を招く。

欲得安樂 安樂を得んと欲するならば、

獨有無愆 それは愆なきところにのみある。

歌以言之 歌って言う。

忠信可久安 忠信であれば、久しく安らかであることができる。

・役神者弊 精神を役かせる者は弊れる。

極欲令人枯 あらんかぎりの欲望がみたされるようであれば、人間

顔回短折 を枯渇させる。

下及童鳥 顔回ですら夭折し、

縱體淫恣 それは後世の揚雄の子、童鳥、にいたるまでそうだ。

莫不早徂 肉體を縦まにしまがままな欲望のままに淫らかであ

酒色何物 なるなら、

自令不辜 どんなひとでも早徂する。

歌以言之 酒や色は、どんなものでも、

酒色令人枯 おおきな辜をもたらすこと必定だ。

歌って言う。

酒や色は人間をして枯渇させる。

・絶智棄學 智慧を絶め學問を棄ててしまつて、

遊心于玄默 心を玄默なところに遊ばせん。

過而復悔 過ちをおかしてはまた悔恨するのであれば、

當不自得 自得することがないのも當然だ。

垂釣一壑 釣糸を垂れんにはどこかひとつの壑があればよい。

好樂一國 音樂を好まんにはどこかひとつの小國があればよい。

被髮行歌 ざんばら髪にして吟詠して行かば、

和氣四塞 和やかなる氣は四方に塞つる。

歌以言之 歌って言う。

遊心于玄默 心を玄默なところに遊ばせん。

・思與王喬 思う、王子喬とともにして、

乘雲遊八極 雲に乗ってせかいの八極にまで遊ばんことを。

凌厲五岳 五嶽をはるかにたかだと凌えて、

忽行萬億 忽ちにして萬億里を行く。

授我神藥 もしわたくしに神藥を授かることのあれば

自生羽翼 羽翼は自ずと生えてくる。

呼吸太和 太和の氣を呼吸すれば

練形易色 身體は練成され、顔色はあらたに易る。

歌以言之 歌って言う。

思行遊八極 せかいの八極^{はて}に行きて遊ばんことを思う。

徘徊鍾山 北のかた鍾山に徘徊し、

息駕千層城 崑崙の層城^{くろま}に駕を息めん。

上蔭華蓋 上に蔭^{ひかげ}をつくっているのは黃帝の華蓋であり、

下采若英 下にあつて采るのは、かの若木の英^{はな}である。

受道王母 西王母のもとにて道^{みち}を受けられ、

遂升紫庭 ついに天帝の宮庭に升る。

逍遙天衢 天の四通八達の大道を逍遙し、

千載長生 千載にわたるまで長生せん。

歌以言之 歌って言う。

徘徊千層城 崑崙の層城に徘徊せん。

嵇康詩の主たるテーマが、かように「網羅に纏^{かか}るのをつねに恐れ」、「時俗^{わす}の累^{かさね}い多いのを悟^{さと}って」、あるいは歌舞しあるいは詠唱しつつ「逍遙して太清に遊び」、「松・喬と好みを結んで、手を攜えて俱に遊ばん」とするにあつたとしても、しかしながら嵇康には、さらに

積極的に「養生」の實踐があり、さらには琴の音楽の實踐がある。もはや象徴的な歌舞・詠唱ではすまされない、實踐して實存的に永遠を直證せんとするバトスがある。わたくしは、ここにおいて實存的に「之を守るに一を以てし、之を養うに和を以てし、和理は日に濟りて大順に同じ、……無爲にして自得し、體は妙にして心は玄」、かくして「羨門と壽を比し、王喬と年を爭う」——いや、そのみならずして聖人そのものにもなる、とすらいえるところが、ひらけている、と思う。嵇康にとって、たとえば太師箴に「浩浩たる太素、陽は曜^{かが}やき陰は凝^{あつま}る。二儀は陶化して、人倫は肇^{はじ}めて興る。……君道は自然にして、必ず賢明に託す。……華胥すでに往きて、紹^つぐに皇羲を以てす。默靜にして文なく、大朴いまだ虧けず。……唐虞におよびて、なおその緒を篤くす。體は易簡に資り、天に應じ、矩に順ず。……」という古聖王の世界が、そのまま音楽なканずく琴の音楽の「太和」に傳えられているようだ。古聖王の世界を、いまここ方外に直證せんとして、かれは、琴を演奏していたのではあるまいか。はなはだ繁にわたるであろうが、聲無哀樂論における、かれの音楽論の筋道をあとづけておこう。

聲無哀樂論

主人應之曰 主人が答えている。

……
夫天地合德、萬 いったい、天の徳と地の徳とが、はたらきあう

物貴生、寒暑代　とき、萬物は、それら二原理によって生ずる。寒往、五行以成、　い季節と暑い季節が、かわるがわる往來するところ故章爲五色、發　ろに、五行のはたらきが成立する。それ故に、五爲五音、音聲之　色が顯現し、五音が發現するのである。音聲が存作、其猶臭味在　在するということは、天地の間に香や味があるの於天地之間、其　と同様である。それが美しいか、美しくないか、善與不善、雖遭　ということは、混濁の時代に遭遇しようとも、も遇濁亂、其體自　とのままの本體をもっていて、不變である。ひと若、而不變也、　びとが、愛憎したり哀樂したからといって、どう豈以愛憎易操、　して本質が變ることがあろう。

哀樂改度哉、

及宮商集比、聲

宮商がいろいろに組合されて、聲音がうつくしいハーモニーをなすということ、これは、人間の至願、情欲之所　心が、ほんとうにそうしたいと思っているところ鍾、古人知情不　であり、そこにむかってさまざまな感情や欲望は、可恣、欲不可極、歸趨していく。古人は、ほしいままに感情にゆだ因其所用、每爲　ねてはならず、かぎりなく欲望を追求してはなら之節、使哀不至　ぬ、と知って、音楽を奏することによって、その傷、樂不至淫、　たびに感情や欲望を節度あらしめ、かくして悲哀因事與名、物有　が、はげしい悲しみにならず悦樂がひどい喜びに其號、哭謂之哀、　ならぬようにしたのである。あるものが、普通に歌謂不樂、斯其　何であるか、にしたがって、名づけるから、それ

大較也、然樂云　それの物に名稱がある。そこでかなしみ哭するう樂云、鍾鼓云乎　たを哀悼の音樂といい、ことほぎ歌うたを悦樂哉、哀云哀云、　の音樂という。それが、大體のところであるが、哭泣云乎哉、因　しかし悦樂の音樂をやかましくいうからといって、茲而言、玉帛非　鍾や太鼓が大切であるのであろうか。哀悼の音樂禮敬之實、歌舞　をやかましくいうからといって、哭泣することが非悲哀之主也、　大切であるのであろうか。そうゆうことからいえば、玉や帛は、禮敬を禮敬たらしめる主たる内容ではないし、歌い舞うことは悲哀を悲哀たらしめる中心の要素ではない。

何以明之、夫殊

方異俗、歌哭不

同、使錯而用之、　たい、さまざまな地方は、それぞれ異った習慣をもっている。ことほぎ歌いかたも、かなしむ哭し或聞哭而歎、或　かたも、同一ではない。もし、いろいろのところ聽歌而感、然而　で、いろいろなしかたで歌い哭するならば、ある哀樂之情均也、　ものは、かなしみ哭するのを聞いて歡喜し、ある今用均一之情、　ものは、ことほぎ歌うのを聽いてペーソスを感じるであらう。しかしながら、哭する悲哀の感情と而發萬殊之聲、　歌う悦樂の感情は、どこにおいても、ひとしい。斯非音聲之無常　いまひとしい感情からして、多數の音聲が發現するのである。——ということ、ひとつの感情をあらわす音聲なるものは、一定不變でない、とい

うことに他ならぬ。

然聲音和比、感るところが聲音がうつくしいハーモニーをなして人之最深者也、いることは、もっとも深く人の心を感動させる。勞者歌其事、樂勞働するひとは、うたを歌って、そのつらいこと者舞其功、夫内をなげき、安樂なるひとは、舞いを舞って、その有悲痛之心、則よいことをほめる。いいたい、悲痛の心が心中に激切哀言、言比あるならば、悲哀の言葉は、はげしく迫切する。成詩、聲比成音、言葉に言葉がつらなうたて詩となる。一言に一言が雜而詠之、聚而つらなうたて音となる。かように言葉と一つ一つの聴之、心動於和音をいろいろに組合せて詠い、それらをあわせて聲、情感於苦言、聴くときに、人間の心はハーモニーのある音にゆ嗟歎未絶、而泣り動かされ、感情は、にがくつらい言葉にふかく涕流漣矣、夫哀感ずる。そうしてああと嗟嘆するや否や、みる心藏於苦心内、みるうちに、おいおい泣く涙がとめどもなく流れ遇和聲而後發、る。

和聲無象、而哀い想要的、悲哀の心は、もともときいてつらく心有主、夫以有思っている主體の心にくまれていのである。主之哀心、因乎それが、いろいろな音のハーモニーにふれて、お無象之和聲、其こつてくる。いろいろな音のハーモニーが、なん所覺悟、唯哀而らかのものを象徴しているのではない。悲哀の心已、豈復知吹萬が、それぞれの主體にもついでおこるのである。不同、而使其自まことに、悲哀の心が、それぞれの主體にもつ

已哉、

いておこり、しかもそうなる機縁たる音のハーモニーが、なにもものをも象徴していない。そうであるからこそ、その音のハーモニーのよびます心が、まさしく悲哀であつて、それ以外のものではないのである。どうやら「うなるひびきは、千差萬別であるけれども、それぞれ自己自身にもついでうなっている」ということも、わかっていない。

風俗之流、遂成他方また文化やモラルが墮落しはじめると、其政、是故國史いには政治の腐敗となる。それ故、諸國の史官た明政教之得失、る者は政治教化がうまくいっているかどうか、その審國風之盛衰、の國の文化がさかんであるか否かを、はっきりと吟詠情性以諷其見定めて、ひとびとの人間感情を詩にうたい、その上、故曰、亡國のことによって爲政者に諷諫する。そこで亡國の之言哀以思也、音樂は、哀しげで憂愁にみちている、という。

夫喜怒哀樂、愛い想要的、喜・怒・哀・樂・愛・憎・慚・懼と憎慚懼、凡此八いうこれら八種の感情によって、ひとびとは、他者、生民所以接のひとびとに對して、コミュニケーションするが、物傳情、區別有それらが、どの人間に屬するか、という區別は、屬、而不可溢者はっきりしている。みだりに混じてはならない。也、夫味以甘苦味であれば、甘いとか苦いとか、というのである。爲稱、今以甲賢いま甲が賢いことによって、愛する心がおこり、

而心愛、以乙愚乙が愚であることによって、憎む情がおこるとす
而情憎、則愛憎れば、愛し憎むことは、當然、わたくしに屬し、
宜屬我、而賢愚賢愚であることは、かれに屬する。わたくしが愛
宜屬彼也、可以するからといって、愛なる人といひ、わたくしが
我愛而謂之愛人、憎むからといって、憎なる人ということとは、でき
我憎而謂之憎人、ぬ。わたくしが喜ぶ味を喜なる味といひ、わたく
所喜則謂之喜味、しが怒る味を怒なる味というわけにもいかぬ。こ
所怒則謂之怒味、のことからいへば、外なるものと内なるものとは、
哉、由此言之、それぞれ用が別別である。かれのものとわたくし
則外内殊用、彼のものとは、名稱が異っている。聲音であれば、
我異名、聲音自いうまでもなく、うつくしいか、うつくしくない
當以善惡爲主、か、ということが中心であつて、哀樂の感情とは
則無關於哀樂、無關係である。哀樂であれば、もちろん、さうゆ
哀樂自當以情感、う感情を感じるのであつて、聲音とは無關係であ
則無係於聲音、る。あなたの議論は、名も成立たないし、實も成
名實俱去、則盡立たない。充分に、おわかりになったことであら
然可見矣、う。

且季子在魯、探さうして季札が魯にあつて、各國におこなわれる
詩觀禮、以別風詩をこころみにうたわせ、禮のありさまを観察し
雅、豈徒任聲以て、その文化が、それぞれ別であることを理解し
決臧否哉、又仲たことも、けつして音だけにものついで臧し否し
尼聞韶、歎其一を決定したのではない。又仲尼が、舜の音楽を聞

致、是以咨嗟、いて、それがあらゆるものの歸一する根本である
何必因聲以知虞ことをよろこび、嗟歎の聲をあげたことも、必ず
舜之德、然後歎しも、音によつて虞舜の德を知つてそれから歎美
美耶、今羈明其したのではない。
一端、亦可思過今、いささか、その一端を明らかにしたのであ
半矣、るが、おわかりになつたところは半ばを過ぎるであ
あろう。

主人答曰、難云、主人が答えていう。

雖歌哭萬殊、善論難にいうには、ことほぐ歌とかなしむ哭は、
聽察者要自覺之、ひじように多種類であるけれども、よき鑑賞者で
不假智於常音、あれば、かならず、自ずとわかるはずである。あ
不借驗於曲度、る一定した音があつて、それによつて認識するわ
鍾子之徒云云是、けでもなく、曲度がきまつていて、それによつて
也、此爲心悲者、確證するわけでもない。鍾子期のようなひとびと
雖談笑鼓舞、情云々というのが、さうである、と。

歡者、雖拊膺咨、これはさうゆうことである。心、悲しいひととは、
嗟、猶不能御外たとえ平然と笑つて鼓をうち舞いを舞おうとも、
形以自匿誑、察また、よろこぶ感情あるひととは、たとえ膺をう
者於疑似也、爾て嗟嘆しようとも、かように外形をこしらえるこ
爲已就聲音之無とによつて、かつてにおおい匿し、ごまかすこと
常、猶謂當有哀はできない。觀察するひとは、ほんとうにさうで

樂耳、

あろうかと疑うのである。そうだとすれば、まさしく、あることをあらわす聲音は一定不變でないという立場にありながら、しかもなお、それに哀樂の感情があるはずだ、と主張しているのである。

又曰、季子聽聲、
以知衆國之風、
師襄奉操、而仲尼觀文王之容、
文王がどのような人であるか、が、わかった、と。

案如所云、此爲

文王之功徳、與それは、こうである。文王のりっぱな徳も、文化風俗之盛衰、皆やモラルの盛衰も、すべて聲音のうちに象徴されているのではなくてはならぬ。輕やかな、あるいはずっしり重い音樂も、そのまま後世に伝えられる

於後世、襄涓之巧、能得之於將も、將來にわたって聴くことができるであろう。

來、若然者、三もしそうだとすると、三皇や五帝のことが、今日皇五帝、可不絶に絶えているはずがない。どうしていくつかの

於今日、何獨數とだけが、傳承されているのであるか。

事哉、若此果然　そしてもし、はたしてそうだとすると、文王の音樂には一定の不變の法則があるのである。舜の有常度、韶武之音樂や武王の音樂には、きまつた數的關係があるのである。他の曲調をまじえるわけにはいかない

雜以他變、操以し、その他の曲を演奏するわけにはいかない。と餘聲也、則向所謂聲音之無常、鍾子期は、どんな種類のものでもききわけ、と鍾子之觸類、於いう主張は、このことと矛盾する。

是乎蹟矣、若音　そもそも、音聲が一定していなくとも、鍾子期

聲無、鍾子觸類、はどんな種類のものでもききわけ、というように其果然耶、則仲なことが、あるであろうか。そうではあるまい。

尼之識微、季札とすれば、孔子がふしぎなことがわかった、季之善聽、固亦誣札が、みごとに聴きわけた、というようなことも、

矣、此皆俗儒妄　いうまでもなく、でっちあげである。こういうこと記、欲神其事而とはすべて俗儒のでたらめな記録であり、かれら追爲耳、欲令天

下惑聲音之道、しらえたにすぎない。天下のひとびとが、音樂の不言理自、盡此道について混亂するようにしようとして、自然の

而推、使神妙難理を言っていない。これのきまるところ、うか知、恨不遇奇聴

於當時、慕古人の世では、すばらしい聴き手にで遇わないと悔恨而自歎、斯所以し、古人を慕うて、みずから、かれらを讃嘆する大罔後生也、夫

推類辨物、當先からこそ、さらにひどいでっちあげが、後に生ず求之自然之理、

理已足、然後借　いったい、あることについて究明するには、そ

古義以明之耳、
今未得之於心、
而多恃前言以爲
談證、自此以往、
恐巧歷不能紀、

のことが自然の理において何であるか、を、はじめに考えてみなくてはならぬ。理によって十分に理解してからこそ、古えの眞實をかりてきて説明すべきである。みずから得心するまでわかつてもないのに、過去の言葉ばかりを引用して議論の論據にせんとしても、そのようなことをしては、いかに曆算にすぐれたひとであつても、數えあげることはできない。

又難云、哀樂之
作、猶愛憎之由
賢愚、此爲聲使
我哀、而音使我
樂、苟哀樂由聲、
更爲有實矣、夫
五色有好醜、五
聲有善惡、此物

また論難するに、哀樂の感情がおこることは、愛憎のおもいが、ひとの賢愚にしたがつておこることと同様である。すなわち一音のひびきが、わたくしに哀感をもよおし、ひとつの音^{ノドイ}が、わたくしを楽しい氣分にする。かように哀樂の感情が音樂にしたがつておこるとすれば、わたくしのいうところ、ますます實があることとなる、と。

之自然也、至於
愛與不愛、人情
之變、統物之理、
唯止於此、然皆
無豫於内、待物
而成耳、至夫哀

といった、さまざまな色には、きれいときれいでないところがあり、さまざまな音には、うつくしいとうつくしくないところがある。これは、物における之變、統物之理、自然である。それに對していいと思うか、いいと唯止於此、然皆思わぬか、ということとは、人間の感情がさまざま無豫於内、待物まに變化するのであつて、物を認識する主體における理である。それは、それであるにすぎない。

樂自以事會、先
違於心、但因和
聲、以自顯發、
故前論已明其無
常、今復假此談
以正名號耳、不
謂哀樂發於聲音、
如愛憎之生於賢
愚也、然和聲之
感人心、亦猶酒
醴之發人情也、
酒以甘苦爲主、
而醉者以喜怒爲
用、其見歡戚爲
聲發、而謂聲有
哀樂、不可見喜
怒爲酒使、而謂
酒有喜怒之理也、

ところがさまざまな感情は、すべて内なる心を對象としておこるのではなくして、まさしく物にふれることを機縁として成立する。

そもそも哀樂の感情がおのずと、ある事物についておこるには、その感情があらかじめ、心に現れてくるのである。ただ、うつくしいハーモニーの音樂にふれることによって、それがきわめてあきらかに顯現する。それ故、さきの論では、あることについての音樂が一定不變でないことを述べたのであるが、ここではさらにこの議論のついでに、正しい概念規定をする。わたくしがいわんとするのは、こうではない。哀樂の感情が音樂にしたがつておこることは、愛憎のおもいが、ひとの賢愚にしたがつておこることと同様である、と。そうではなくして、うつくしいハーモニーの音樂が、人間の心を感動させるのは、うま酒が、人間の感情をよびおこすことにも例えられる。酒にとつて本質的なことは、甘いか苦い^{にが}かということであり、酔うものがすることは、喜んだり怒ったりである。ことほぐ歡び^{かな}といったむ戚^{かな}しみが音樂によっておこることを經驗して、音樂に哀樂の感情があると主張するけれども、喜んだり怒ったり

が、酒によってひき起されることを経験して、酒に、喜ぶもしくは怒るという本質があると主張することはできない。

且夫咸池六莖、
 大章韶夏、此先
 王之至樂、所以
 動天地感鬼神、
 今必云聲音、莫
 不象其體、而傳
 其心、此必爲至
 樂、不可託之於
 瞽史、必須聖人
 理其絃管、爾乃
 雅音得全也、舜
 命夔擊石拊石、
 八音克諧、神人
 以和、以此言之、
 至樂雖待聖人而
 作、不必聖人自
 執也、何者、音
 聲有自然之和、
 而無係於人情、

ところで黃帝の咸池・顓頊の六莖の音樂、堯の
 大章・舜の韶・禹の夏の音樂といえ、これらは、
 先王たちの至善至美の音樂である。それを奏する
 ことによって、天地の運行にはたらきかけ、鬼神
 の心を感動させる。いまもし、いずれの音樂も、
 かれらのすがたを象徴し、かれらの心を傳達する
 ということに固執するのであれば、これらが、至
 善至美の音樂であること、必定である故に、盲目
 の宮廷樂師が奏するにまかせておくわけにはいか
 ない。どうしても聖人が絃をしらべ管をかなでて、
 それらを奏するのではなくてはならぬ。そうしては
 じめて、その典雅な音は、圓滿に奏されるであろ
 う。

しかるに舜が、夔に命じて石磬をうちたたかせ
 ると、八音は、みなうつくしいハーモニーをなし、
 それによって神々と人間は和睦したのである。そ
 のことによって、こういってよい。聖人があつて
 こそ、至善至美の音樂は、はじめて世にあらわれ
 るけれども、聖人が、自ら、じきじきに奏するの

克諧之音、成於
 金石、至和之聲、
 得於管絃也、夫
 纖毫自有形可察、
 故離瞽以明闇異
 功耳、若以水濟
 水、孰異之哉、

では、必ずしもない。どうしてであるか。音樂に
 あるのは、自然なる和であつて、人間の感情とは
 かかわりがない。みなうつくしいハーモニーをな
 す音も金石の上に實現されるのであり、うつくし
 いハーモニーのきわみなる、音と言も、管絃によ
 って奏されるのである。がんらい、ほそいけだも
 のの毛も、もとより、ある形があつてよくみれば
 認識できる。それ故に、離婁と盲目の宮廷樂師と
 は、目のはたらきが異り、あるいは明るくあるい
 は闇いのである。あなたの議論は水に水をそそい
 でいるのであつて、ちっともかわつていない。

主人答曰、難云、主人が答える。

琵琶箏笛、令人
 躁越、又云、曲
 用每殊、而情隨
 之變、此誠所以
 使人常感也、琵
 琶箏笛、間促而
 聲高、變衆而節
 數、以高聲御數
 節、故更形躁而

論難にいうには、琵琶や箏や笛をきいてみると、
 人は、さわがしくなり、散慢になると。またいう
 には、曲のはたらきが、それぞれ、別別であるか
 ら、感情は、それにしたがつて變化する、と。ま
 さしくそうであるからこそ、音樂が、いつの時代
 にも、人間に感動をあたえるのである。

琵琶や箏や笛は、間が切迫していて、高い音で
 奏される。音の昇降が多くて、テンポがはいい。
 高い音でテンポのはよい曲を奏する故に、ますます

志越、猶鈴鐸警　す動作はさわがしくなり、精神は散慢になる。あ

耳、鍾鼓駭心、　たかも大小の鈴が耳にけたたましくひびき、鍾や

故聞鼓鞀之音、　太鼓が心をおどろかせる如くである。それ故、

思將帥之臣、蓋　「鼓や鞀の音を聞くと戦場の司令官を想起する。」

以聲音有大小、　おそらく、音量に大小がある故に力強くあるいは

故動人有猛靜也、　靜かに人を感動させるのである。

琴瑟之體、聞遠　　琴や瑟の本質は、ゆっくりと間をおいて、ひく

而音埤、變希而　　い音で奏するにある。音の昇降がほとんどなく、

聲清、以埤音御　　音色が清んでいる。ひくい音で、ほとんど昇降の

希變、不虛心靜　　ない曲を奏するのである。虚心なるままに、靜か

聽、則不盡清和　　に聽くのでなければ、あますところなく清和の極

之極、是以聽靜　　致をききとることにならない。されば、聽いてい

而心閑也、　　ると靜かになり、心は閑とする。

夫曲用不同、亦　　いったい、曲のはたらきが同じでないことも、

猶殊器之音耳、　　まったく、いろいろな樂器の音のばあいと同様で

齊楚之曲多重、　　ある。

故情一、變妙、　　齊・楚地方の曲は、單一のメロディーの反復が

故思專、姣弄之　　多い故に感情は、一つにまとまってくる。音から

音、挹衆聲之美、　　音への昇降が妙である故に思ひはひたすらになっ

會五音之和、其　　てくる。それに對してくるかわる小曲のメロ

體贍而用博、故　　ディーは、いろいろな美しい音をえりすぐって、

心侈於衆理、五　　ドレミファのうつくしいハーモニーをなしている。

音會、故歡放而　　その本體は多様な要素でいっぱいであり、そのは

欲愜、然皆以單　　たらきも、多様である。それ故に、心は、あれこ

・復・高・埤・　　れの理にかかわって、つかれてしまう。ドレミフ

善・惡爲體、而　　アがハーモニーをなしている故に、ひどく歡喜し、

人情以躁靜專散　　欲求はみちたりる。

爲應、譬猶遊觀　　しかしながら、いずれの曲も、みな、その本體

於都肆、則目濫　　は、單旋律であるか、複旋律であるか、高音であ

而情放、留察于　　るか、低音であるか、うつくしいか、うつくしく

曲度、則思靜而　　ないか、ということである。そしてそれに對應す

容端、此爲聲音　　る人間の感情が、さわがしかったり、靜かであっ

之體、盡於舒疾、　　たり、ひたすらであったり、散慢であったり、す

情之應聲、亦止　　るのである。譬えてみれば、こうである。都會の

於躁靜耳、夫曲　　商店街をぶらぶら歩くとき、目はきよろきよる動

用每殊、而情之　　き、感情はゆきあたりばったりである。しかし音

處變、猶滋味異　　樂のしらべにじつと聴きいっているときは、思ひ

美、而口輒識之　　は靜かであり、顔つきは、きりっとしまっている。

也、五味萬殊、　　一言にしていえば、音樂の本體は、テンポが速い

而大同於美、曲　　か遅いかにつきるのであり、それに對應する感情

變雖衆、亦大同　　は、さわがしいか、靜かであるか、ということの

於和、美有甘、　　みである。

和有樂、然隨曲　　いったい、曲のはたらきが、ひとつひとつ別別

之情、盡於和域、　　であって、感情が、そのところそのところで變化

應美之口、絶する、ということとは、あたかも、いろいろな美味甘境、安得哀樂の味があるとき、口に味わってみれば、すぐにそれとわかるのと同様である。五味の味がいかに多情不同、自師所様であろうとも、美味いところでは、大同解、則發其所懷である。曲の種類がいかに多くとも、やはり和若言平和、哀樂があるところでは大同である。美味があれば、甘さを感じ、和があれば、樂を感じる。しかし正等、則無所先發、故終得躁靜、し感情が曲にしたがうといえるのは、和があると若有所發、則是うかがいで盡きる。口が美味をあげわうといえるのも、甘いところまでである。いずれの平和也、以此言場合にも、そこに哀樂の感情が存在する餘地はないのである。

之、躁靜者、聲の功也、哀樂者、情之主也、不可見聲有躁靜之應、もう感情があらわれてくる。もし、いつも平淡にして和のある音楽についていうならば、哀樂はまさしく平等である。その場合には、まずはじめにあらわれてくる感情がない。それ故に、けっきょくのところ、さわがしいか、さまなければ、静かである、ということになるのである。もし、あら

われてくる感情があるとすれば、それは、内なる

心に主としてもとづくのであって、いつも平淡にして和のある音楽によるのではない。以上によって、こういってよい。さわがしいか、静かであるか、ということとは、音楽のなすところである。哀であるか、樂であるか、ということとは、感情に主としてもとづく。音楽に感應してさわがしかったり、静かであるからといって、哀樂の感情が、すべて、音楽にもとづく、ということとはできないのである。

且聲音雖有猛靜、さて音楽には、力強いものと静かなるものとがあるけれども、力強いものは、力強いなりに、静かなるものは、静かなるなりに、うつくしいハーモニーがある。うつくしいハーモニーに感動する夫會賓盈堂、酒ならは、どのような感情であろうと、自然にあら酣琴奏、或忻然而歡、或慘爾而泣、非進哀於彼、ついているところで、酒宴もたけなわ、琴を奏する導樂於此也、其としよう。あるものは、いかにもうれしそうに歡音無變於昔、而び、あるものは、さめざめと泣くであろう。音楽歡感並用、斯非が、一方において哀の感情をたかぶらせ、他方に吹萬不同耶、夫おいて樂の感情をひきおこすのではない。その音唯無主於喜怒、そのものは、古來まったく變化しないのであるが、

無主於哀樂、故 歡^{かな}びと感^{かな}しみのいづれにも、はたらくのである。

歡感俱見、若資 ということは「うなるひびきは、さまざまである」ということではないか。

偏固之音、含一 そもそも、音樂が、喜怒や哀樂の感情に、主と致之聲、其所發 してもとづくことはない。まさしくそうであるからこそ、歡^{かな}びも感^{かな}しみも、ともにあらわれるので明、各當其分、 總發衆情耶、由 是言之、聲音以 平和爲體、而感 物無常、心志以 所俟爲主、應感 而發、然則聲之 與心、殊塗異軌、 不相經緯、焉得 染太和於歡感、 綴虛名於哀樂哉、

ある。ひとびとによびます感情も、一定不變であるときに、はたらくことである。感動をうけるときに、それに應じてあらわれてくる。したがって、音樂と心とは、まったく別の原理にもとづくのであって、一つの根本原理をもつことはない。どうして、太和なるものに歡びや感しみの感情を染めつけ、名の虚^ないものに哀樂の感情をまつわら

せることができようか。

主人答曰、雖人 主人が答えていう。

情感於哀樂、哀 人間の感情には哀と樂の感情があるのではある樂各有多少、又 けれども、哀と樂にはそれぞれ、いろいろなレベル哀樂之極、不必 ルがある。また、哀と樂それぞれのきわまると同致也、夫小哀 るも、必ずしも、同じレベルではない。

容壞、甚悲而泣、 だいたい、少し哀しいときには、顔がゆがむ、哀之方也、小懽 非常に悲しいときには、泣き出す、というのが、顔悅、至樂心愉、 哀しみの論理である。少し懽^{よろこば}しいときには、顔が樂之理也、何以 ほころぶ、樂がぎりぎりにまできわまると、心、明之、夫至親安 おだやかである、というのが樂しみの道理である。豫、則恬若自然、 どうして、そのことがわかるか。

所自得也、及在 いったい、ほんとうに親しいものにふれて、や危急、僅然後濟、 すらいで、たのしんでいるときには、のびのびと則扑不及憊、由 していて自然である。それを自得している。それ此言之、憊之不 に對して、危急に際して、しばらくしてから、す若向之自得、豈 くわれるならば、手を打つ間もなく小躍りする。不然哉、至夫笑 したがってこういってよい。小躍りすることは、噓、雖出於懽情、 さきの自得することにおよばない。まことに、自然自以理成、又 のとおりではないか。非自然應聲之具 そもそも大笑いする、ということは、懽びの感

也、此爲樂之應情から出てくるけれども、それ自身にそうなる道聲、以自得爲主、理があつて、そうなのである。また音楽を聴いていと、自然に、そうゆう動作をするわけでも涕爲故、垂涕則ない。すなわちこうである。音楽を聴くことに應形動而可覺、自じて、樂しみの感情が生れる。その根本は自得得則神合而無憂、することである。その感動に應じて哀しみの感情是以觀其異、而が生れ、現實に涕を流す。涕を流すことは、身體不識其同、別其の動作があつて、あきらかにわかる。自得するならば、精神は、まったく一體になつていて、いさ外、而未察其内さかも憂いがない。それ故、あなたは、かかる哀顯於聲音、豈獨と樂の感情が異るところを觀て、それらが同じで齊楚之曲耶、今あるところがわかつていないし、それらの外觀が不求樂於自得之別であることを考えて、それらの内なる眞實をあらわめていない。ところで音楽を聴いていても、域、而以無笑噓大笑いがあらわれないということは、なにも、齊謂齊楚體哀、豈楚の曲だけではない。いま、あなたは、樂の感情不知哀而不識樂が自得するというレベルにおいて、あることをさがし求めないで、大笑いがないから、齊楚の曲の體は哀の感情であると考え。哀の感情は知っているけれども、樂の感情はわかつていないのである。

主人應之曰、夫

主人が卽座に應答する。

言移風易俗者、そもそも、文化やモラルがうつりかわる、と言必承衰弊之後也、うことは、ひとつの國が衰微したあとにつづいて、古之王者、承天そうなのであつて、それ以外でない。理物、必崇簡易、ところで古えの王者が、天を上にしただいて、之教、御無爲之、民を治めるには、いつも簡にして易なる教えをた治、君靜於上、つとび、無爲の治によつて治める。君主はまったくの靜にして上にあり、臣下は、從順にして下に潛通、天人交泰、ある。道にもとづく化育のはたらきは、ひとに知枯槁之類、浸育られぬままにはたらいで、あまねくゆきわたり、靈液、六合之内、天と人とは、なんの礙もなく自由にかよいあう。沐浴鴻流、蕩滌枯れた木の類は、ふしぎなる樹液に潤されて、ぐ塵垢、羣生安逸、んぐん育つ。六合のうちは、とうとうたる流れに自求多福、默然沐浴して、すっかり塵垢をあらいながす。ひとび從道、懷忠抱義、とはゆつたりとして安らかであり、みずからつと而不覺其所以然めて多福ならんとする。ひっそり黙つたまま、道也、和心足於内、をふみ行い、忠義の心もあつて。しかもそうある和氣見於外、故のが、どうしてであるか、を自覺していない。和歌以敘志、儼以なる心は内にみち、和なる氣は外にあらわれる。宣情、然後文之、そこにおいてか、王者はうたを歌つて意志を叙べ、以采章、照之以舞いを舞つて感情をあらわす。かくしてこそ、そ風雅、播之以八の音楽は、ゆたかな采どりがあつて、うつくしく、音、感之以太和、正しい美があつてひかりかがやき、八音のメロデ

導其神氣、養而イーがあつて、あまねくゆきわたり、太和のハ一就之、迎其情性、モニーがあつて、ひとびとを感動させる。それは、致而明之、使心ひとびとの根源の神なる氣を導養して、それを圓與理相順、氣與成させる。ひとびとの情性にはたらきかけて、つ聲相應、合乎會いには、それを明かならしめる。ひとびとの心を通、以濟其美、して、かの理に隨順させ、ひとびとの氣をして、か故凱樂之情、見の聲に一致させる。あらゆる眞理のもととなる眞理於金石、含弘光に冥合させて、かれらの美しい徳を完成させる。大、顯於音聲也、さればこそ、やわらぎ樂しむ感情が、金石のひび若以往、則萬國きとともに顯現し、含さ・弘さ・光さ・大さが、同風、芳樂濟茂、音聲によつて現成してくる。かくの如くであれば、瓊如秋蘭、不期あらゆる國々は、ひとつの文化のもとに、かぐわ而信、不謀而誠、しく花ひらいて、さかんであり、秋に咲く蘭のよう穆然相愛、猶舒うに馥やかである。そうしようと思わなくとも、錦綵、而粲炳可いうことは信であり、そうしようとしなくとも、觀也、大道之隆、心は誠である。穆々としてむつまじくいつくしみ莫盛於茲、太平あう。あたかも錦の綵をしきひろげると、眼にま之業、莫顯於此、ばゆいばかりにうつくしいが如くである。これは故曰、移風易俗、と大道の豊かさがさかんであることはない。これ莫善於樂、樂之ほど太平の事業がかがやかしいことはない。それが爲體、以心爲主、故に「文化やモラルがうつりかわるには、音楽を故無聲之樂、民おしえるのが、もっとも善い」というのである。

之父母也、至八かく音楽の本體は、心を根本とする。したがって音會諧、人之所「無聲の音楽を實踐してこそ、民の父母である」悦、亦總謂之樂、のである。

然風俗移易、不在此也、またあらゆる樂器の音が、あますところなく諧和することを、ひとびとは悦ぶが、それをも、音楽と總稱する。しかし「文化やモラルがうつりかわる」というのは、この意味の音楽ではない。

夫音聲和比、人夫音聲和比、人情所不能已者也、をなすことは人間の感情の愛好して已むあたわざ是以古人知情之不可放、故抑其所遁、知欲之不可絶、故因其所自、爲可奉之禮、制可導之樂、口不盡味、樂不極音、揆終始之宜、度賢愚之中、爲之檢、則使遠近同風、用而不竭、亦所以結忠信、著不遷也、故郷

夫音聲和比、人情所不能已者也、をなすことは人間の感情の愛好して已むあたわざ是以古人知情之不可放、故抑其所遁、知欲之不可絶、故因其所自、爲可奉之禮、制可導之樂、口不盡味、樂不極音、揆終始之宜、度賢愚之中、爲之檢、則使遠近同風、用而不竭、亦所以結忠信、著不遷也、故郷

校庠塾亦隨之使、ことによつてまた、忠信の心は、しっかりと確立
絲竹與俎豆並存、し、あきらかになつて、すたれない。それ故にい
羽毛與揖讓俱用、ろいろな學校制度や家庭教育においても、これに
正言與和聲同發、隨つて、絲竹の樂器をも俎豆の禮器をもあわせ重
使將聽是聲也、視する。羽旄の舞いをも揖讓の禮をも一緒におし
必聞此言、將觀える。禮になつた言葉を話し、うつくしいハ
是容也、必崇此モノの樂を奏する。もし、まさしくほんとうの
禮、禮猶賓主升降、然後酬酢行葉をこそ聞くがよい。もしまさしくほんとうの禮
焉、於是言語之儀作法を觀んとならば、こなる禮をこそ尊崇す
節、聲音之度、るがよい。禮についていってみれば、賓客と主人
揖讓之儀、動止が正殿の階段を升降して、それから主客の酒をく
之數、進退相須、みかわす儀がおこなわれる。ここにおいて節度あ
共爲一體、君臣る言葉と音階のみだれない聲音と正しい禮儀と
用之於朝、庶士整然とした動作とが、ひとつひとつの行爲におい
用之於家、少而て、關連しあつて、まったく一體になつてゐる。
習之、長而不怠、君主と臣下は、朝廷において、かかる禮樂を實踐
心安志固、從善し、一般のひととは、家庭において、この禮樂
日遷、然後臨之を實踐する。幼いときより習い、長ずるにおよん
以敬、持之以久で怠らない。心はどつしりと安らかに、意志は堅
而不變、然後化固。日々に善は増進する。そうすれば、禮樂に敬
成、此又先王用いのこころをもち、久しくかわることなく禮樂を

樂之意也、故朝 まもる。かくしてこそ化育のはたらきが成しとげ
宴聘享、嘉樂必 られる。こういうこともまた、先王が政治をおこ
存、是以國史探 なうに音樂を奏する意味である。

風俗之盛衰 寄
之樂工、宣之管
絃、使言之者無
罪、聞之者足以
自誠、此又先王
用樂之意也、

そういうわけで朝廷でおこなわれる饗宴や諸侯の聘をつうずる酒宴にはかならず、りっぱな音楽が奏される。そこで諸國の史官は、文化やモラルのありさまをうたう詩を採擇し、宮廷師に奏させ管絃のうえに表現する。そうすれば、言う者が罪されることなくして、しかも聞く者は充分に自ら

.....

誠めることができる。これもまた先王の政治をおこなうに音楽を奏する意味である。

.....

補論三

釋道安の佛教的聖人論

わづか五十年にもたらぬ天下統一にして、西晋王朝は、惠帝の蒙蔽に骨肉相い争う八王の亂へ、そうしてとどまるところなく永嘉の亂へとのめり込んで、三百四年、南匈奴王劉淵が自立、五胡十六國の興亡がはじまる、三百十七年司馬叡が王導の輔政によつて建康に即位、東晋以下諸王朝の流寓が確定する。ここにおいて胡族諸王にいかにか「文學」があろうとも、東晋以後の諸帝がいかにか正統であらうとも、

うとも、もはや文化創造の中心ではあり得ない。古來の文化的傳統は、貴族や佛教者たちの「方外」の文化へと繼承されざるを得ぬのではないか。わたくしは、石趙治下冉閔之亂（三五一年）にきわまる戦亂を避けて太行山中を轉々していた頃の道安の哲學思想に、右の二に述べた神仙的聖人論の展開をみたい。この時期の道安において、佛教的な諸修行とくに禪定を實踐することによって「損らし又損らし」、ついには「聖人になる」という哲學が確立している。

十二門經序 釋道安

十二門者、要定 十二門というのは、もつとも重要な「定」の名之目號、六雙之 目をあげるのであり、六二、十二項よりなる必須關徑也、定有三 の修行道である。

義焉、禪也、等 「定」には、三つの意味がある。一つには禪定也、空也、用療 である。二つには、平等觀である。三つには、か三毒綢繆重病、 ぎりなくひろい物質もなくなった空定である。そ嬰斯幽厄其日深 れらによって、貪欲・瞋恚・無知なる三毒の、い矣、貪囹恚圍癡 く重にもからまりついでくる重病——これらのお城至固、世人遊 く深くひそむ災難にかかると、日に日に根深くな此、猶春登臺、 ってくる——を治療するのである。

甘處欣欣如居華 ところで貪淫の牢獄と瞋恚の監獄と無知の都城殿、嬉樂自娛蔑 はまことに堅固である。世間のひとびとが、ここ知爲苦、嘗酸速 に遊ぶさまは、あたかも春の日に高臺に登って物

禍、困憊五道、 見する如くである。（老子二十章） やすんじてそこ夫唯正覺乃識其 にいて、うれしそうなさまは、あたかもりっぱな謬耳、哀倒見之 宮殿に住む如くである。うれしくてうれしくて自苦、傷蓬流之痛、 ら楽しんでいるのであれば、それが苦惱であること爲設方便、防萌 と、そうしながら、つらい目にあい、禍いを招き、塞漸、闢茲慧定、 五道において疲勞困憊していることに、まったく令自瀚漉、挫銳 氣がつかない。

解紛、返神玄路、 まことに唯ひとり、正覺の佛のみは、そんなこと苟非至德、其道 とは、狂人のたわ言にすぎない、とさとするのである。衆生が、かかる顛倒した信念によって苦惱することをおわれみ、蓬が風に吹かれるように生々不凝也、夫邪僻 流轉して苦痛をうけることをかなしむ。かれらの之心、必有微著、 ために方便をしつらえて、そのような三毒が萌え是故禪法以四爲 転轉して苦痛をうけることをかなしむ。かれらの差焉、

ないよう以防禦し、漸さないように吐絶しておく。ここにおいて智慧と禪定をあきらかにする。それから三毒が自ずからあらいながされ、清淨になるようにする。鋭さを挫き、紛れを解きはぐして（老子四章、五十六章）、神が、玄のまた玄なる根源の路へ還歸するようにする。もつともすぐれた徳あるひとでもないならば、その道がふかまって凝然として一になることはない。

いったい、邪でゆがんだ心には、どうしても微

弱なものと顯著なものがある。それ故にこれら三種の禪法に、それぞれ、四つの段階があるのである。

貪淫囹者、荒色 貪淫の牢獄とは——ほしいままに色欲をみだし、惇蒸、不別尊卑、みだりに姦通することは、尊卑にかかわらない。渾心耽湎、習以 もっぱら快楽にふけてばかりいるうちに、習性となつて氣狂いになる(老子十二章、書太甲上)。成狂、亡國傾身 國家を衰亡させ、わが身を破滅させるのは、いつ莫不由之、虛迷 の場合にも、この貪淫である。ありもしないものに迷い、あてもなく酔いしれていて、あらゆる存悟漸斷、微想以 在が幻の如くであることを知らない。それ故に、至于寂、味乎無 ばらばらに散らばった屍體を觀じて、みずから眞味、故曰四禪也、實を悟り、漸漸に貪淫を斷ちきる。そうして微妙なる思惟は、ついには靜寂になつて、無味のあじわいを味うのである。そこで、かかるプロセスを四種の禪定という。

瞋恚囹者、爭織 瞋恚の監獄とは——ほんのちよつとした虚名を介之虚聲、結歴 得るために争つて、いく世にもわたる重い罪過を世之重咎、恩親 つくる。鬱憤をはらすことによって恩愛のきずな絶於快心、交友 も絶え、ほしいままに忿怒することによって友情腐於縱恣、含怒 のつながりも腐敗する。怒りの心が骨髓に徹すれば、親類縁者までを滅すとも、おさまらない。

聖人見强梁者不 聖人は、强暴な者は、まともな死にかたがき得其死、故訓之 ない(老子四十二章) ことを見る故に、かれらに平等、丹心饑親、等觀のおしえを説く。饑敵にも親しいひとびとに至柔其志、受垢 も、まごころをつくし、その志を、もつとも柔軟含苦、治之未亂、ならしめる。どんな屈辱をうけても、じつと忍耐醇德遂厚兕不措 して、惑亂しないうちに治める。かくして酔乎た角、況人害乎故、る徳がおく深く厚いならば、犀も、その角を突き日四等也、 立てるすきがない(老子五十章)。どうして人間が危害を加えることがあろうか。そこで、かかるプロセスを、四種の平等觀という。

愚癡城者誹古聖、 愚かな無知の都城とは——古えの聖人を誹謗し、謗眞諦、慢二親、根本の眞理について惡口をいう。父母を慢り、先輕師傳、斯病尤 生を輕んずる。この病氣が、もつとも重い。智慧重矣、以慧探本 によって、その根本が何であるかを思惟して、所知從癡愛、分別 が無知と愛著にもとづくことを知る。そこからどう末流、了之爲惑、 のようなさまたまな結果が流出するかを分析して、練心攘愚、狂病 それらが惑であること、を、あきらかに知る。かよ謬矣、故曰四空 うに心を練磨して惡を除去するときに、かの氣狂也、行者抱禪海 いの病氣は、治癒する。そこで、かかるプロセス之深醴、漑昏迷 を、四種のかぎりなくひろい物質もなくなった空之盛火、激空淨 定という。

之淵流、蕩癡塵 かように修行者が「禪定」なる深い醴の海から

之穢垢、則皎然
成大素矣、

その水を抱みさげて「昏迷」なるさかんに燃える
火に激ぎ、「空」なる清浄にして滯い流れを激ら
せて「無知」なる塵の穢垢をあらいながすときは、
まっ白にかがやく太素——天地萬物のはじめ
なる純一の根本——にあるありかたを圓成する。

(淮南子、精神訓)

安般注序

安般者、出入也、

安般 (ānāpāna) という、出息入息のことだ。

道之所寄無往不

無爲自然の道が漸くりアルになつてくる修行

因、德之所寓無

——すなわち安般の禪觀——は、いつも、よつても
つて行じゆく寄因がある。聖人の玄妙なる徳がい

般寄息以成守、

ささか體現されくる心境——すなわち安般による

四禪寓骸以成定

四禪定——は、いつも、かりてもつて體しゆく寓

也、

託がある。

されば安般の禪觀は出息入息のいとなみにまか
せて行じもてゆくとき、ついに聖人にふさわしい
守一のありかたを圓成するのである。安般による
四禪定は身體のはたらきをしづめて體得しゆくとき、
ついに佛ならしむる禪定を完成するのである。
いま出息入息のいとなみにまかせて行じもてゆく
のであるから、そこに六段階の禪觀があつて、
寄息故有六階之
差、寓骸故有四

級之別、階差者、一段一段ふかまってゆく。身體のはたらきをしづ
損之又損之、以
定があつて、一から他へうつつてゆく。

者、忘之又忘之、
は、この世の欲望を損らした上にもさらに損らし
て、きわまって無爲自然の道をリアライズするの

である (老子四十八章)。四等級あつて一から他へ
うつつてゆく、とは、彼我の執著を忘れた上にも
さらに忘れて、きわまって無欲清虚の徳を體得す
るのである。

無爲故無形而不
因、無欲故無事
而不適、無形而
不困、故能開物、
無事而不適、故
能成務、成務者、
即萬有而自彼、
開物者、使天下
兼忘我也、彼我
雙廢者、守于唯
守也、

いま、無爲自然の道をリアライズしている。そ
れ故、あらゆる身體あるものを機縁として古えの
教化を垂れていく。無欲清虚の徳を體得している。
それ故、あらゆる變化するうごきに適うようによ
き文化をおよぼしていく。かくあらゆる身體ある
ものを機縁として古えの教化を垂れるから、ひと
びとを啓蒙することができ。あらゆる變化する
うごきに適うようによき文化をおよぼすから、ひ
とびとの生の営みをまっとうさせることができる
（易繫辭傳）。ひとびとの生の営みをまっとうさせ
るには、萬民そのものになつて、彼からして自ず
となさしめるのである。ひとびとを啓蒙するには、

天下の民みなをして私の存在を忘れさせるのである（莊子、天運篇）。このように彼をも我をもふたつながら廢れたひと——聖人——にしてはじめて祇管、守一のありかたを守っている。

故修行經、以斯 此、修行經に、かかる安・般の二法によって、二法而成寂、得 靜寂なるさとりを完成する所以である。

斯寂者、舉足而 大干震、揮手而 日月捫、疾吹而 鐵圍飛、微噓而 須彌舞、斯皆乘 四禪之妙止、御 六息之大辯者也、 夫執寂以御有、 策本以動末、有 何難也、

もし、この靜寂なるさとりを完成するとせん、足をもち舉げれば、三千大世界がゆれ動く。手をふり揮げれば、日月を捫てる。ふうっ——と吹けば鐵圍山が飛び散る。そつと噓けば須彌山が舞い上る。このようなことはみな、四級の禪定の妙いしずかに乗せて逍遙遊し、六位の調息のふしぎなる辯六息之大辯者也、を御つて飛翔しているに他ならぬ（莊子、逍遙篇）。まこと、靜寂の手綱をとつて有限の馬をあ策本以動末、有 やつるのである（老子十四章）。根本を策つて末端をはしらせるのである。何の難しいことがあろう。

慕容燕軍に逼られて南下、三六四、五年頃、東晋北伐の要地、襄陽に安住の地を見出して以來、道安は「歲に常に再遍」放光般若經を講じていたという。おそらく東晋清談界においてさかんに研究されていた老莊的般若學をうけて邪を正し眞をあきらかにしたのであるまいか。右の一に述べた郭象の莊子注にきわまる帝王的聖人論

——それが貴族たちとともに南移していた——の佛教的展開を、道安の般若思想にもみることができると思う。

道行經序 釋道安

大哉智度、萬聖 大いなるかな、般若の智慧なる度は。あらゆる資通、咸宗以成 聖人は、それにもとづいて自由自在に通じあう。也、地含日照、 あらゆる眞理は、それによって達成される。地の無法不周、不恃 如くあらゆるものを包含し、日の如くあまねく照不處、累彼有名、らす（易、坤、象傳）。したがって、あらゆる存在既外有名、亦病 にまんべんなくゆきわたる。いかなるものにも相無形、兩忘玄、 待せず、いかなるところにも止まらない。したがって、他物なる名あるものを累とする。ただに名此智之紀也、夫 あるものを排斥するのみではない。まったくの形永壽莫美乎上乾、 なき虚無をも病とする。かように有をも無をも兩而齊之、彌子、神 ながら忘れて、ひっそりとして玄漠であり、塊然と偉莫美於、陵虚、 していて、中心となるところがない。これこそ、而同之涓滯、至 あらゆる智慧の根本の眞理である。

德莫大乎眞人、 いったい、上なる天が永遠であるよりも、すぐ而比之朽種、高 れてそうであるものはない。しかも、それが、わ妙莫大乎世雄、 か死する幼少にひとしいとさとする（莊子、齊物論而喩之幻夢、由 篇）。はるかに高い大空が神偉なるよりも、すぐ此論之、亮爲衆 れてそうであるものはない。しかもそれが、涓滯

聖宗矣、

と同じであるときとる。眞人がりっぱな徳をきわめてゐるよりも、大いにそうであるものはない。しかもそれを朽ちた種子に比べる。世の雄者なる佛が高妙^{すく}れているよりも、大いにそうであるものはない。しかもそれを幻や夢に喩^{たと}える。したがってつぎのようにいってよい。これこそ、あらゆる聖人を聖人たらしめる根源の眞理である、と——このことは、あきらかである。

何者、執道御有、
卑高有差、此有眞理を體得して、今の有なる名教的存在を治める爲之域耳、非據
眞如遊法性冥然なるものまでさまざまな位がある。これは、もちろん、有爲のわざとらしさの範圍内にあるのである、眞如にもとづいて法性に遊び、冥然とおくぶ者、智度之奧室かくして無名である、というのではない。もし、也、名教遠想者、眞如にもとづいて法性に遊び、冥然とおくぶかくして無名であるというのであれば、般若の智慧の智度之蘊^{パライクラ}也、して無名であるというのであれば、般若の智慧の然存乎證者、莫度^{パライクラ}をきわめた奥の間である。名教にあつてはるか不契其無生而惶遠くを想うというのであれば、般若の智慧の度に眩^{ハヤシ}、存乎迹者、いたる蘊^{はた}である。

莫不忿其蕩冥而
誕誹、道動必反、
れでも、それが無生であることにぴたり契合し

優劣致殊、眩誹、て、あまりの煌^{かがや}かしさにひらいた眼がまぶしい。不其宜乎、不其それに對してもつばら具體的なことにとらわれるひとはだれでも、それが、ひろいばかりで、わけがわからないことに腹を立て、さかんに惡口をいう。道なる根本の眞理がはたらくところでは、

必ず、ひとは根源に還歸するが、優れたひとと劣つたひとではちがいがあつた。あるいはひらいた眼がまぶしく、あるいは惡口をいう。そうなるのも當然ではないか。そうなるのも當然ではないか。

襄陽における大バトロンのひとり習鑿齒が「師徒數百、齊講に倦まず、……師徒肅肅として、自ら相い尊敬して、洋洋濟濟、すなわち是れ吾の由來いまだ見ざるところなり」と讃仰する道安教團において、師道安こそ、もっともきびしく戒律を守り、もっとも眞劍に禪定に努めていたであろうが、その道安がまた、「文を尋ね、句を比べて、起盡の義を爲して」放光・道行般若經などを講ずる、——わたくしは、以上に述べた如く、いよいよ「いかにして聖人になるか」を問わざるを得なくなつていた魏晉思想史は、かかる道安に代表される佛教者たちの修行實踐と哲學思想へと歸着していくであろうと思う。たしかに初期中國佛教思想においては、まだ「いかにして修行實踐して聖人になるか」という問いと「その聖人は、いかなる哲學的眞理をさとつていて、いかにおしえを説くか」という問い

とが、相即して一つの問いになるには至っていない。あたかも道安において、はじめに引用した禪定實踐の哲學思想とつぎに引用した般若空の哲學思想とが、どのように關連するか、必ずしも、あきらかでない如くである。しかしそれら二問を問いつめて、ついには「即心是佛」の「心の哲學」へときわめていくことこそ、而後の南北朝隋唐佛教思想史の中心テーマであったのである。とまれ、いまは襄陽檀溪寺が落成したといつては涼州刺史楊弘忠が「銅萬斤を送り」「風を承いて德を欽んで」は東晉孝武帝が詔して「俸給は王公に一同にし物は所在に出する」ようにし、ついには前秦苻堅が「十萬の師を以て襄陽を取つて、……安公一人と習鑿齒半人を得た」という釋道安においてこそ、もはや帝王權にかかわらず、しかも帝王權を外から根據づけるべき「方外の哲學」が完成していることを確認するにとどめておこう。

附記

もし中国古代思想とでもいえるものが先秦儒家思想であり董仲舒以後の陰陽五行的儒家思想であるとすれば、そうして近世思想とは例えば朱子學であり陽明學であるというのであれば、中世思想とは、さしずめ佛教思想であるというべきではなからうか、魏晉思想もついには佛教思想にきまらるべく展開するのではなからうか、というはなはだとりとめない疑問にはじまって、その所以は如何、と問い、古代・中世・近世における社會體制と哲學思想のかかわりをどうとらえるか、というアポリアに達着した、……が、にもなく、社會科學者たちの論著を思いつくままにあさり讀み、中國學の專家たちの精緻な研究をなんとか理解しようとしてみた。かくしてともかくここに、わたくしなりに、ごく一般的な作業假説を提出し、デッサン風にでも論證らしい

ことをしてみようとしたのである。というわけで、わたくしの論述のどの文、どの語が、どの文獻にもとづいているかを、逐一、注記することも、おぼつかない。とりあげた文獻も、専門學者には常識に屬するものが、少くないであらう。以下には、唯、この稿に論じたテーマごとに、いささか分類して、参照文獻を列挙しておく。ひたすら畏敬と感謝の念をこめて、であり、うっかり渡らしているものがあるかも知れないと懸念しつつである。

T. Parsons, E. Shils, K. D. Naegle and J. R. Pitts, *Theories of Society*, New York, 1965

さて社會體制と文化——宗教・倫理・藝術・哲學思想など——の問題をめぐって参照したデュルケーム、ウェーバー、マルクスについては、かれら自身の膨大な著作のうち、とくに著名なもの、ごく少數の他は、つぎのような諸研究書に據つたところが、多い。デュルケームについては

G. Gurwitsch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, 1969

(*ルベジ chapitres VIII—XI*)

K. H. Wolff (ed.), *Essays on Sociology and Philosophy*, Ohio, 1960

など。ウェーバーについては

H. H. Gerth and C. Wright Mills (tr., ed., and with an introduction), *From Max Weber, Essays in Sociology*, London, 1948

T. Parsons, *Introduction (to the Sociology of Religion)*, tr. E. F. Stiles, London, 1963

大塚久雄「大塚久雄著作集」第五卷、第八卷、第九卷

青山秀夫「マックス・ウェーバーの社會理論」一九五〇年

ラインハルト・ベンディクス、折原浩譯「マックス・ウェーバー、その

學問の全體像」一九六六年

など。マルクスについては、大塚久雄前掲書に所収のマルクスに關する諸論文の他

平田清明「市民社會と社會主義」一九六九年

平田清明「經濟學と歴史認識」一九七一年

太田秀通「増補共同體と英雄時代の理論」一九六七年

など。わたくしにとって共同體を根據づけ社會を統合する結合力が宗教であり哲學思想であるとの基本的觀點を與えてくれたのは、デュルケムとともに

L. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive* 1927 (translated as *The Soul of the Primitive*, 1928)

J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1944

であり、そのような原始共同體における宗教から古代哲學が成立したであろうことを教えてくれたのは、

F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation*, London, 1912

である。また原始もしくは古代宗教儀禮の基本構造が、「原型反復」にあると述べたところは、

M. Eliade, *Cosmos and History, The Myth of Eternal Return*, New York, 1954

などにもつづいて。

さて中國における古代・中世・近世の社會と文化全般について基本的イメージを確立したのは、いうまでもなく、

内藤虎次郎「支那上古史」「支那上古の文化」「支那近世史」(全集第十卷所收)「東洋文化史研究」(全集第八卷所收)

である。このいわゆる京都學派の古代・中世・近世時代區分論にしたがって、古代の中國社會の構造についておしえられたのは、

・王國維「殷周制度論」(觀堂集林卷十所收)

貝塚茂樹「中國古代史學の發展」一九四六年

伊藤道治「古代殷王朝のなぞ」一九六七年

松丸道雄「殷周國家の構造」(岩波講座「世界歴史」古代4所收)一九七〇年

増淵龍夫「中國古代の社會と國家」一九六〇年

魏晉思想と初期中國佛教思想

増淵龍夫「春秋戰國時代の社會と國家」(岩波講座「世界歴史」古代4所收)一九七〇年

西嶋定生「中國古代帝國の形成と構造」一九六一年

宇都宮清吉「漢代社會經濟史研究」一九五五年

とくにこれの第二章古代帝國史概論には基本的な觀點を負っている。

中世貴族制社會について近時さかんに論ぜられる環節共同體論が、この稿の發想の主たる緣由の一であることは、容易に認められるであらう。

川勝義雄、谷川道雄「中國中世史研究における立場と方法」(「中國中世史研究」所收)一九七〇年

川勝義雄「貴族制社會の成立」(岩波講座「世界歴史」古代5所收)一九七〇年

谷川道雄「隨唐帝國成立史論」一九七一年

しかしいうまでもなく、中世社會の基本的な諸問題をあきらかにしているのは、

岡崎文夫「魏晉南北朝通史」一九三二年

宮崎市定「九品官人法の研究」一九五六年

濱口重國「秦漢隨唐史の研究」一九六六年

などであり、

宮崎市定「大唐帝國」一九六八年

には、中國史における景氣變動グラフなるユニークな史觀が述べられる。

近世社會に特徴的な諸現象として、行政・軍事にわたって獨裁する絕對君主制、專賣制度や兩稅法などをとまなした財政國家、科擧にもとづく士大夫社會などがあることは、もっぱら、

宮崎市定「北宋史概説」(「アジア史研究」第一所收)一九五七年

宮崎市定「中國の官吏登用法」(「アジア史研究」第四所收)一九六七年

などによっておしえられた。その他、中國社會の側面を通史的に論じた。

加藤繁「支那經濟史概説」一九四四年

清水盛光「支那社會の研究」一九三九年

など、および中國史の概説、

岩波講座「世界歴史」古代4・5、一九七〇—七一年

貝塚茂樹「中國の歴史」上中、一九六四年

などは、隨時、參照して便宜をうけた。

ところで中國社會の展開と本質的な構造連關をもつたものとして、中國文化の展開を考えてみよう、そのことによって中國文化が佛教を受容しつつ展開する過程を解釋してみようとしたこの稿は、中國の宗教・哲學・文學などの專家たちの諸研究に、さらに多くのものを負っている。とくに感銘おかつたもののみを列挙しておく。中國文化（もしくはその一側面）の通史である

侯外廬等編「中國思想史」一九五七—六〇年

内藤虎次郎「支那史學史」（全集第二卷所收）

狩野直喜「中國哲學史」一九五三年

武内義雄「中國思想史」一九三六年

吉川幸次郎「支那人の古典とその生活」（全集第二卷所收）

などの他、個々の問題について參照したもの、つぎの如くである。古代殷周の祭祀文化については、上引のもの、その他、

平岡武夫「經書の成立」一九四六年

赤塚忠「中國倫理思想の淵源」（「中國倫理思想史」所收）一九五九年

林巳奈夫「戰國時代の畫像紋」（考古學雜誌四七—三、四、四八一—）

一九六一—二年

など。周文化の衰亡とともにさかになる春秋・戰國における各國の文化、とくに諸子百家については

胡適「中國中古思想史長編」（手稿本）一九七一年

貝塚茂樹「諸子百家」一九六一年

などの概説、とくに道家思想については

赤塚忠「道家思想の原初の形態」（東大文學部研究報告）一九六五年

福永光司「莊子」一九六六—六七年

など。また楚辭の文學については、

鈴木虎雄「支那文學研究」一九二四年

青木正兒「新譯楚辭」一九五七年

D. Hawks: "The Quest of the Goddess", *Asia Major* XIII, 1968

（小南一郎氏の御教示による）

いわゆる秦漢の交の諸思想から董仲舒の哲學に至るまでについて、

顧頡剛「秦漢的方士與儒生」一九五五年

重澤俊郎「周漢思想研究」一九四三年

金谷治「秦漢思想史研究」一九六〇年

などの著書や

金谷治「趨衍の思想」（東方學論集所收）一九七二年

澤田多喜男「先秦諸子思想の靜態的考察——道・墨・法・儒諸家の普遍

妥當性の追求をめぐる——」（東北大學日本文研究所研究報告第二

集）一九六六年

澤田多喜男「董仲舒天人相關說試探——とくにその陰陽說の構造につい

て——」（同上研究報告第三集）一九六七

などの論文に多くの示唆をうけた。とくに前漢武帝時代の文化については、

吉川幸次郎「漢の武帝」（全集第六卷所收）

狩野直喜「禮經と漢制」（東方學報京都十冊）一九三九年

福永光司「封禪說の形成——封禪說と神僊說——」（東方宗教第六—七

號）一九五四—五年

この第三のものは、神仙思想についても貴重な考察をふくむ。董仲舒の天人相與の哲學がどのように兩漢の交の織緯思想に連續するかという疑問をもつて參看したのは、

陳槃「秦漢間之所謂符應論略」（歴史語言研究所集刊第十六）一九四八

年

狩野直喜「兩漢學術考」一九六四年

山田琢「漢代における春秋公羊學說展開の結末」金澤大學法文學部論集、

一九五三年

山田琢「董仲舒と春秋學」（斯文六）一九五三年

安居香山、中村璋八「緯書の基礎的研究」一九六六年

など。漢思想史における賢人失志之賦の位置に注目させてくれたのは、

金谷治「賈誼の賦について」(『秦漢思想史研究』所収)

福永光司「大人賦の思想的系譜」(『東方學報第四一冊』一九七〇年
であるが、

鈴木虎雄「賦史大要」一九三六年

中島千秋「賦の成立とその展開」一九六三年

なども参照した。とくに後漢思想の概観を與えてくれたのは

森三樹三郎「上古より漢代に至る性命觀の展開」一九七一年

そもそのはじめ、魏晉思想の展開に限定して、どのように初期中國佛教思想に連續するか、を論じてみようというのが、この稿の意圖であつたのであるが、

狩野直喜「魏晉學術考」一九六八年

青木正兒「清談」(全集第一卷所収)

唐長孺「魏晉南北朝史論叢」一九五五年

森三樹三郎「魏晉における人間の發見」(『東洋文化の問題第一號』一九

四九年

〃「六朝士大夫の精神」(『大阪大學文學部紀要第三卷』一九五

四年

吉川忠夫「六朝文化の諸相」(『岩波講座世界歴史』古代5所収)

などに魏晉文化一般のイメージを負う。しかし魏晉の哲學思想についていえば、

湯用彤「魏晉玄學論稿」一九五七年

は、わたくしには、見事なとしかいいようのない名論であつたし、福永光司氏の魏晉思想についての諸論文は、あつめてみれば、もともと充實した魏晉思想史となるべきものであろう。二、三にかぎって擧げておくと、

福永光司「何晏の立場―その學問と政治理念―」(『愛知學藝大學研究報告第七輯』一九五八年

福永光司「阮籍における懼れと慰め」(『東方學報京都第二八冊』一九五八年

魏晉思想と初期中國佛教思想

福永光司「郭象の莊子解釋―主として「無」「無爲」「無名」について

―」(『哲學研究第四二四號』一九五四年

福永光司「王羲之の思想と生活」(『愛知學藝大學研究報告第九輯』一九六〇年

とくにとりあげた嵇康については

福永光司「嵇康における自我の問題―嵇康の生活と思想―」(『東方學報京都第三二冊』一九六二年

興膳宏「嵇康詩小論」(『中國文學報第一五冊』一九六一年

〃「嵇康における飛翹」(同上第一六冊)一九六二年

によるところが多い。後漢末にはたしかに中原地方にまで傳來していた佛教が、ひろく中國士大夫に受容されるのは、永嘉の亂の後、やっと東晉になつてからであるが、その所以は如何、と問い、答える

森三樹三郎「中國知識人の佛教受容の過程」(『アジア文化9-2』一九

七二年

は、わたくしにとっては、きわめて共感をよぶ問題提起であつた。一言にしていえば、その同じ問題にわたくしなりに答えようとしたのが、この稿であつたのである。南北兩朝において、いよいよ中國佛教として展開しはじめる佛教については

湯用彤「漢魏兩晉南北朝佛教史」上下一九三八年

に、塚本善隆氏、横超慧日氏の諸論著をあわせれば、ほぼその要領を得るのであろう。唐代の禪思想については、柳田聖山氏の諸著が依るべきものであつた。ひとり近世思想についてのみならず、中國思想そのものの本質についても、くり返し讀むごとに、いつも新しい知見をもたらしてくれたのは、

島田虔次「中國における近代思维の挫折」一九四九年

島田虔次「中國近世の主觀唯心論について―萬物一體の仁の思想について―」(『東方學報京都第二八冊』一九五八年

である。かように恣意の贅をまねがれない選擇によつてではあるが、以上のような諸論著におしえられて、中國中世思想史とは即ち中國佛教思想史であることを提言しようとしたのである。もとより、ここには初期中國佛教思想

として、わずかに釋道安の哲學思想をデッサンしてみたにとどまる。わたくしの中國佛教思想史の研究にとっては、このような中世の「方外」の哲學思

想からして、どのように近世の「心」の哲學思想が展開していくか、ということこそ、これからにのこされた宿題であるであらう。